MITROPOLIA ARDEALULUI



REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:

SERIE NOUĂ, ANUL XVI (88), NR. 1, IAN.-MART., 2006

EDITURA ANDREIANĂ
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACȚIA FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA"

1

SERIE NOUĂ, Anul XV (87), ianuarie-martie, 2006

EDITURA ANDREIANĂ
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

Autorii sunt rugaţi să trimită materialele redactate la 1, 5 rânduri, cu font 12, atât textul, cât şi notele bibliografice, şi vor fi însoţite de un floppy disk, conţinând formatul electronic (fişiere *doc.* sau *rtf.*, pentru Microsoft Word). Este obligatorie prezentarea unui rezumat în limba engleză de maximum 15 rânduri. De asemenea, lucrările doctoranzilor vor avea recomandarea expresă a profesorului îndrumător. Manuscrisele care nu respectă aceste cerinţe nu vor fi luate în considerare.

Opiniile exprimate în materialele publicate aparţin autorilor şi nu reprezintă poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului.

Pentru corespondenţă şi abonamente se va folosi adresa de mai jos.

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD FISCAL 4479403; COD IBAN RO69
RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

I.S.S.N. 1222-9695

CUPRINS

I. STUDII ŞI ARTICOLE

II. PAGINI PATRISTICE

III. ACTUALITATEA ECUMENICĂ

IV. EVOCĂRI

V. RECENZII

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XV, No. 1, January-Mars, 2006

CONTENTS

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 7-12.
Î.P.S. Prof. Dr. LAURENŢIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ ŞI UNIUNEA EUROPEANĂ. AŞTEPTĂRI, SPERANŢE ŞI TEMERI*

Sunt bucuros să pot vorbi în numele ţării mele şi al Bisericii noastre, dar de la început ţin să precizez că nu doresc să mă erijez într-un specialist în politică, în economie, în ştiinţe sociale, ci doar să aduc o mărturie a unui teolog despre Ţara şi Biserica lui.

Pentru că există în perspectiva anului 2007 o preocupare aparte a noastră faţă de Europa şi probabil că şi Europa priveşte spre ţara noastră ca spre un partener real al ei, şi apoi, Sibiul fiind în centrul atenţiei europene în anul 2007, în calitate de gazdă a două evenimente de excepţie, ne bucurăm de aprecierea şi mai ales de ajutorul celor care stau alături de noi. Cuvintele mele doresc să fie cuvinte de gratitudine, de mulţumire, ca răspuns la dragostea tuturor celor care stau alături de noi.

1. Câteva cuvinte despre România

Se vorbeşte despre un mister, un miracol românesc: *ţară latină, de spiritualitate răsăriteană, ortodoxă.* Odată cu formarea poporului român, s-a născut şi religia ortodoxă. Ortodoxia românească are chiar legături directe cu perioada apostolică: *Sf. Apostol Andrei* a predicat până în părţile Dobrogei, astfel asigurând o succesiune istorică şi spirituală Ortodoxiei româneşti. Asupra poporului român, pe parcursul istoriei au venit mai multe vitregii, care l-au pus la grele încercări. Credinţa, spiritualitatea poporului l-a menţinut şi ca neam, şi ca reprezentant al credinţei ortodoxe. Astăzi 86% din populaţia ţării noastre se declară şi este ortodoxă. Ultima luptă, ultima redută pe care ţara noastră a biruit-o după ce a suportat-o timp de 45 de ani, a fost *comunismul.* Comunismul a avut două acţiuni malefice asupra poporului. Prima a fost de a rupe legătura cu Cerul, cu Dumnezeu, prin *ateism*, şi a doua, de a rupe orice legătură cu pământul, cu proprietatea vremelnică din lumea aceasta, prin *naţionalizare* şi *cooperativizare*, înstrăinându-i astfel pe oameni de rădăcinile cereşti şi pământeşti care-i defineau ca parte a neamului românesc. Prin rânduiala lui Dumnezeu a venit *libertatea.* Crăciunul anului 1989 a fost, pentru întreaga naţiune, cel mai mare dar pe care Dumnezeu i l-a făcut vreodată. Libertatea este un dar de la Dumnezeu. Dumnezeu ne-a creat liberi, persoane libere şi responsabile. Libertatea este însă şi o povară greu de purtat, mai ales când este sufocată de false liberalisme.

* Conferinţă rostită la *Forumul ecumenic al Bisericilor creştine* din Steiermark, Graz, Austria, 1-4 februarie 2006.

După Revoluţie, procesul de redobândire a bunurilor confiscate de Stat a început şi încă continuă şi astăzi. S-a obţinut o *deplină libertate religioasă.* Biserica a încercat să-şi preia absolut toate prerogativele pe care trebuia să le deţină tot timpul. S-a început o construire sau un proces de refacere şi de construire de biserici nemaiîntâlnit în istoria veche şi modernă a ţării. În şcoli s-a redobândit dreptul de a preda educaţie religioasă, s-a impus educaţia religioasă în toate clasele, de la clasa a I-a până la clasa a XIII-a. Biserica a făcut deja prima evaluare după 10 ani şi a obţinut rezultate mulţumitoare. Înainte de Revoluţie, în ţară existau două Facultăţi de Teologie, la Bucureşti şi la Sibiu, şi cinci Seminarii. Astăzi avem 15 Facultăţi, cu mai multe secţii: teologie pastorală, litere, limbi străine, asistenţă socială, patrimoniu, muzică bisericească, şi 35 de Seminarii Teologice.

Cel mai important lucru pe care şi l-a preluat Biserica, ca o necesitate firească, este lucrarea *social-filantropică.* Comunismul a interzis complet Bisericii implicarea directă în lucrarea instituţionalizată de *ocrotire socială.* Cu toate aceste îngrădiri ea nu a încetat a se îngriji întrajutorarea credincioşilor aflaţi în dificultate. După ce a deposedat Biserica de bunuri, Statul ateu a preluat toate aceste lucrări în seama sa, realizând o asistenţă socială incoerentă şi lipsită de căldura dragostei faţă de semen, izvorâtă din dragostea faţă de Dumnezeu.

Acestea sunt lucrurile pozitive, lucrurile bune, şi mai sunt încă multe altele. Trecerea sau perioada de tranziţie de la economia socialistă gigantă şi ultra centralizată la cea de piaţă, concurenţială, a adus însă o mare parte din populaţie la condiţii mai grele de viaţă. Primul lucru care a şocat societatea în transferul acesta a fost *şomajul.* Nici Biserica n-a fost pregătită să întâmpine o astfel de transformare socială. Observăm acum o înclinare sporită spre *interesul personal*, în dauna interesului colectiv, *interesului obştesc.* Aceasta a dus la progresul unora, la *îmbogăţirea rapidă a unora* şi *sărăcirea* altora, şi mai ales la un proces extrem de periculos care a născut şi sporit corupţia. În ultima vreme, am constatat o transformare, o mişcare spre progres, un *progres şi economic*, dar mai ales *social* şi *moral.* Astfel poate să-şi imagineze România un teolog sau un cetăţean obişnuit, care trăieşte astăzi aceste realităţi, remarcând că odată cu sporirea moral spirituală a cetăţenilor săi, apare şi rezultanta economică.

2. Ce este Uniunea Europeană pentru noi, pentru români?

Pentru marea majoritatea românilor, U.E. este considerată o şansă, chiar o şansă unică. Există multe aşteptări, multe speranţe, dar în acelaşi timp există şi temeri. Ceea ce este foarte important şi uşor de constatat, pentru care am primit şi încurajări din partea prietenilor din toată lumea, este faptul că *România nu este o ţară săracă, nici spiritual, nici material.* Ea are o bogăţie inestimabilă spirituală, umană şi materială, un adevărat tezaur prin care poate contribui la unitatea spirituală şi materială a Europei.

Vom încerca să enumerăm câteva *aşteptări* pe care şi le pune România în Uniunea Europeană.

a. Prima aşteptare, de care depinde bunăstarea materială este *continuarea dezvoltării economice,* prin folosirea bogăţiilor şi resurselor proprii, care nu sunt puţine.

Trecerea de la economia centralizată comunistă la *economia de piaţă* s-a făcut cu multe convulsii sociale. Procesul nu este terminat nici astăzi. S-au împărţit marile centrale şi uzine şi s-au privatizat. Dar nu toţi cei care le-au cumpărat au fost în stare să le menţină în funcţie şi să le rentabilizeze. Mulţi au pierdut, dar a pierdut şi ţara în acelaşi timp, oamenii rămânând fără cele necesare traiului cotidian. Progresul economic aduce după sine locurile de muncă, e sursă de supravieţuire, de aceea el este atât de necesar.

b. De asemenea, românii aşteaptă de la această înnoire, de la intrarea în organismele europene, o *dreptate socială* impusă prin lege, respectată şi devenită tradiţie. Iată de ce, la aceste aşteptări adăugăm nădejdea noastră puternică în ajutorul şi rânduiala lui Dumnezeu.

3. ***Rolul Bisericii în Europa unită*** nu va putea fi neglijat, ci se va impune şi va spori. Numai dacă vom păstra permanent legătura noastră cu Cerul, cu Dumnezeu ne vom putea bucura de iubirea divină nemărginită şi o vom putea împărtăşi unii altora, realizându-se astfel şi o apropiere dintre diferitele Biserici ale Europei, printr-o împreună slujire a aceloraşi idealuri. Există aceste şanse de apropiere şi împreună lucrare şi prin manifestările ecumenice realizate de forurile eclesiale europene, cum va fi, în anul 2007, la Sibiu, *«Cea de a treia Adunare ecumenică a Bisericilor Europene»*, după Graz, 1997.

a. Apropierea dintre Biserici, dintre creştini, ne apropie de Dumnezeu. Ceea ce numim noi astăzi *«ecumenism»* nu este o formulă nouă. Chiar dacă unii creştini – şi dintre ortodocşi – îl consideră exagerat o *«erezie a secolului»*, ecumenicitatea actuală s-a dovedit o necesitate a fiinţării socio-umane. Ecumenismul în toate formele lui, de la cel local la cel general, de la conlucrarea practică la dialogul teologic a depăşit de mult simpla cunoaştere între diferitele Biserici şi confesiuni creştine, prin vizite reciproce, devenind un deziderat, o dorinţă de apropiere spre unitatea creştină, o împlinire a poruncii Mântuitorului: *«ca toţi să fie una»* (Ioan 17, 21). *«Mişcarea ecumenică»*, ca dorinţă pentru unitatea tuturor în Hristos, este o lucrare duhovnicească de afirmare şi păstrare a identităţii de credinţă, ca tezaur al Bisericii lui Hristos, de care trebuie să se bucure toţi, deci şi cei care pe parcursul vremurilor au mai pierdut din această bogăţie. Prin apropierea dintre Biserici şi prin dorinţă comună de refacere a unităţii se pot astfel redescoperii rădăcinile lor comune din Biserica primară şi din primul mileniu de unitate. Chiar şi Biserica Ortodoxă se îmbogăţeşte de la alte Biserici prin împlinirea teologiei sociale.

Prin apropprierea dintre Biserici se realizează şi un progres spiritual. Noi am experimentat de veacuri relaţia dintre diferitele confesiuni care există în România. De la *«modus vivendi»* – *«unul lângă altul»*, am ajuns la *«unul cu altul»* şi trebuie să ajungem la *«unul pentru altul»*.

b. Contribuţia esenţială a Bisericilor va fi în domeniul *sfinţirii vieţii. Moralitatea vieţii* trebuie să fie întreţinută, pentru ca sfinţenia în Dumnezeu să devină criteriu, şi moral şi spiritual. Filantropia structurată şi instituţionalizată, pe care noi am reînceput-o, iar dumneavoastră o aveţi de multă vreme, ne va fi şi nouă un model şi un sprijin. Ea

trebuie să fie urmărită, accentuată şi dezvoltată. La temelia doctrinei tuturor Bisericilor se află slujirea lui Dumnezeu şi slujirea omului. Fiecare om are chipul lui Dumnezeu de la creaţie şi tinde spre asemănarea cu Dumnezeu, de aceea, fiecare dintre noi suntem datori şi obligaţi să privim şi la nevoile altora. Doar aşa înţelegem sensul creştin al bunurilor: bunurile sunt date nouă spre folosinţă, nu suntem stăpânii lor. Ele pot deveni *«cheile raiului»* în câştigarea Împărăţiei cerurilor.

c. O altă preocupare comună a Bisericilor creştine aflate în dialog vizează *tineretul*. Şi noi avem multe probleme, mai ales cu tineretul care absolvă şcoală; după ce a urmat o educaţie religioasă, termină şcoala şi trebuie să găsim noi metode pastorale pentru a-i urmări şi a-i îndruma mai departe. Tineretul este viitorul omenirii, viitorul Europei, de aceea el este considerat extrem de important în lucrarea de pastoraţie modernă. Ori, proiectul catehetico-pastoral existent deja în Biserica Dumneavoastră poate fi difuzat, cu punctele de identitate ortodoxă necesare şi în etosul misionar al Bisericii Ortodoxe Române.

d. O altă preocupare a Bisericilor va trebui să se îndrepte asupra *familiei*. Familia creştină trebuie să fie model, pentru că este baza educaţiei copiilor. Pentru aceasta ea trebuie re-modelată creştin, reaşezată în fundamentele ei spirituale. O familie sănătoasă menţine un neam sănătos.

4. ***Care sunt temerile?*** Sunt şi ele destule. Vor fi multe inconveniențe şi lupta va fi serioasă şi grea. Doar cei care nu cunosc situaţia reală visează la un Rai pe pământ, prin intrarea noastră în Europa. Am observat deja în perioada aceasta de libertate câte lucruri noi au venit şi la câte lucruri a trebuit să facem faţă cu multă greutate.

a. Primul şi cel mai greu lucru care apasă asupra noastră şi care dăinuie este *secularizarea* sau laicizarea celor spirituale. Bisericile trebuie să se unească, să-şi dea mâna şi să se lupte cu acest flagel: *desacralizarea*, secularizarea vieţii bisericeşti. Am urmărit cu tristeţe faptul că s-a respins menţionarea în Constituţia Europei a originii creştine a acestui continent. Suntem deschişi la convieţuirea cu toate religiile, dar trebuie să cunoaştem şi să recunoaştem de unde am venit şi să ne recunoaştem originea noastră.

b. Trecerea de la lipsa libertăţii la libertate s-a făcut printr-o pierdere a controlului, printr-o alunecare în *libertinaj*. De la libertate s-a ajuns la libertinaj. Împotriva oricăror precepte biblice, s-a legalizat prostituţia. Homosexualitatea este pusă la rangul de mare drept al unor oameni care sunt de fapt bolnavi, pe care nu trebuie să-i expulzăm, dar nici să-i încurajăm sau să-i prezentăm drept modele de viaţă. Este întotdeauna psihologia minorităţii: vor să se impună asupra majorităţii cu toate frustrările lor. Au avut pretenţii chiar să-şi aibă preoţii lor şi să înfieze copii. De la monogamie s-a ajuns la poligamie, la poliandrie. Toate acestea distrug familia şi, prin ea, macină Biserica.

c. *Drepturile persoanei*, drepturile omului au trecut peste orice normă creştină. Dacă mai înainte convieţuirea a două persoane fără legalitate, fără un aviz legal era considerată concubinaj, astăzi cei care convieţuiesc împreună pot să-şi împartă avutul având deja un certificat de convieţuire. Familia este în mare pericol. Asupra familiei în

vremurile moderne se îndreaptă foarte multe atentate: *concubinajul*, necondamnat de lege, ba chiar legiferat prin partajul de bunuri al celor ce au vieţuit împreună; *avortul* lăsat la libera alegere a persoanei în cauză, devenind campioni la *«pruncucidere»*, peste un milion de avorturi pe an, scăzând natalitatea uimitor şi cu ea neamul; *prostituţia, practicile împotriva firii ş.a.* Dragostea din familie tinde să fie înlocuită de plăcerea erotică egoistă, iar lupta împotriva procreaţiei şi teama de *SIDA*, care este o pedeapsa a necurăţiei, au dus la tot felul de mijloace anticoncepţionale. Pentru liberalizarea avorturilor s-au adus argumente medicale sau ştiinţifice şi mai ales juridice, ajungându-se la manipularea embrionului uman, la eutanasia etc. Toate acestea au repercusiuni drastice în viaţa spirituală şi pastorală a Bisericii. Drepturile persoanei primează peste drepturile obştii, a comunităţilor.

d. Biserica a încercat să dea un răspuns şi în domeniul *bioeticii*; printr-un colectiv de medici specialişti şi teologi, la noile progrese ştiinţifice, dar mai ales la cele care încalcă etica creştină. Biserica n-a fost împotriva transplantului pentru salvarea vieţii, dar în momentul în care lucrurile depăşesc cu totul moralitatea şi doctrina creştină, prin manipulare, ea rămâne în aşteptare. Nu poate accepta *«jocul de-a Dumnezeu»* pe care-l propovăduiesc liberalii medicinii moderne.

5. *Mai sunt şi alte probleme şi alte piedici şi alte temeri*

a. În ce priveşte *globalizarea* şi *mondializarea* s-au făcut studii şi prezentări, şi cred că nici ei nici noi nu ştim cum va fi şi care va fi rezultatul unui proces de lungă durată.

b. Ţara şi evident Biserica Ortodoxă întâmpină astăzi şi un alt proces unic, un fenomen care s-a întâmplat între cele două războaie: *fenomenul emigraţiei*. Este un fenomen. Emigraţia este de două feluri. Emigraţia forţei de muncă a celor care doresc să-şi câştige viaţa şi să se întoarcă înapoi, pentru ca să-şi continue lucrările lăsate acasă; cea mai periculoasă latură, cea mai păgubitoare pentru ţară este legată de *«exodul creierelor»*, a minţilor luminate, a tinerilor care vin să se pregătească şi nu se mai întorc înapoi acasă. Uneori şi pentru că nu au la ce, şi pentru că strălucirea noului materialism îi încântă. Deşi remarcă, în timp, că robotizarea îi oboseşte, rămân dincolo de hotarele ţării, din diferite motive, dar poate şi pentru că nu le-am transmis suficient de clar chemarea noastră de iubire.

Acestea sunt câteva elemente pe care am dorit să le amintesc ca o mărturie. Există deja un echilibru. Avem multe speranţe, dar în acelaşi timp suntem conştienţi că va fi o luptă mai grea decât cea pe care am dus-o până acum, în perioada de tranziţie. Noi, ca Biserică, nu trebuie să ţinem conferinţe economice şi sociale credincioşilor noştri, ci trebuie să stăm alături de ei, să le dăm curajul şi forţa necesară să răzbatem împreună şi să mergem împreună în această nouă situaţie pe care ne-o oferă Europa. Rugăciunea şi fapta propovăduitoare rămân armele noastre de bază.

La 1 decembrie 2005, de Ziua noastră Naţională, am fost invitat la Bruxelles, la Ambasada României, la o reuniune, şi apoi la o recepţie. Am participat la un *Simpozion Internaţional* unde am întâlnit enorm de mulţi prieteni ai României, nu numai români, ci şi mulţi prieteni ai Ţării noastre, care ne dau curajul, aşa cum ne încurajaţi şi

dumneavoastră. Faptul că am venit aici, la Graz, să preluăm ştafeta Adunării Ecumenice Internaţionale şi să o ducem la noi acasă, este un semn al recunoştinţei noastre faţă de ţara dumneavoastră şi faţă de Europa. Vă asigurăm că vă luăm şi vă purtăm în inimă şi vom avea ocazia să răspundem dragostei dumneavoastră faţă de România cum se cuvine când veţi veni la noi.

Vă mulţumesc şi mă scuz dacă n-am putut să vă spun mai multe lucruri, nefiind lucruri legate de teologie. Repet, a fost o mărturie a mea, a noastră, a sufletului meu, a unui român şi a unui teolog Arhiereu, căruia nu-i poate fi indiferentă evoluţia Ţării în care Dumnezeu i-a rânduit viaţa şi turma pe care s-o poarte spre mântuire.

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENŢIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

The Romanian Orthodox Church and the European Union. Espectations, Hopes, and Doubts. *This presentation, authored by the Archbishop of Sibiu, sustained at the Ecumenical Forum of the Christian Churches from Graz, Austria, February 2006, sets out to reflect the imagine of the Romanian society after December 1989 which is about to integrate in UE. From a religious point of view, the author presents the Romanian expectations concerning this integration and what could be the Orthodox Church's involvement as a part of the United Europe, emphasizing both her hopes and doubts. This religious perspective is resourceful since Sibiu is to be a cultural European capital in 2007.*

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 13-19.
P.S. Dr. VISARION Răşinăreanu, Episcop-vicar,
Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu

„BISERICA ŞI ŞCOALA" – O CUVÂNTARE INEDITĂ A MITROPOLITULUI IOAN MEŢIANU

Personalitate de prim rang a vieţii bisericeşti şi politice a începutului de secol XX din Transilvania, mitropolitul Ioan Meţianu (1899-1916) a rămas în istoria Bisericii ca un mare ierarh care şi-a pus toată osteneala sa în slujirea năzuinţelor de veacuri ale românilor. Numele său va fi legat de-a pururi de zidirea impunătoarei Catedralei mitropolitane din Sibiu (1902-1906) din fondul iniţiat încă de Andrei Şaguna în 1857, precum şi din daniile credincioşilor şi preoţilor din arhidieceză.

Păstorirea sa la Sibiu a fost marcată de evenimentele primului război mondial şi de convulsiile economice şi politice ale acestuia asupra vieţii europene în general.

Mitropolitul Ioan Meţianu a depus şi o muncă asiduă pe planul misionar al vieţii bisericeşti din eparhie. Astfel s-a îngrijit de bunul mers al activităţii clerului prin cuvântări, îndemnuri şi pastorale, ocupându-se îndeaproape ca aceştia să-şi îndeplinească îndatoririle ce le reveneau ca păstori de suflete şi îndrumători ai vieţii morale şi sociale a credincioşilor lor.

A făcut de asemenea numeroase vizite pastorale în parohiile din eparhie şi prin cuvântările ţinute cu acest prilej, pe lângă explicarea şi lămurirea adevărurilor de credinţă se preocupa să strecoare în sufletul ascultătorilor şi îndemnuri folositoare cu privire la viaţa de zi cu zi.

O atenţie deosebită a arătat-o faţă de Şcolile confesionale din eparhie, pe care la fel ca şi înaintaşul său Andrei Şaguna le-a sprijinit şi le-a îndrumat pentru a-şi împlini menirea lor de a fi factori de luminare a norodului. Încă din vremea când activa ca protopop la Zărneşti, mitropolitul Ioan Meţianu s-a ocupat cu organizarea a diferite şcoli româneşti confesionale. Ca episcop la Arad, a organizat şi îndrumat sute de astfel de şcoli, înfiinţând o şcoală medie de fete la Arad şi un internat pentru elevii români în localitatea Beiuş. Această activitate laborioasă în slujba Şcolii româneşti a continuat-o şi ca mitropolit la Sibiu, ocupându-se de cele aproape 800 de şcoli primare confesionale din Arhiepiscopie.

De notat că la Arad a pus bazele gazetei eparhiale intitulată sugestiv „Biserica şi Şcoala" (1877). A înfiinţat de asemenea numeroase fundaţii pentru ajutorarea elevilor şi o studenţilor români, iar ca deputat în Casa magnaţilor a apărat dreptul la limba maternă în şcolile româneşti. Toate aceste fapte fac din mitropolitul Ioan Meţianu un adevărat Mecena al culturii şi şcolii româneşti.

Astfel cu prilejul vizitei canonice în Săliştea Sibiului la 21 mai 1900, după Sf. Liturghie oficiată în biserica mare cu hramul „Înălţarea Domnului" a rostit o bogată cuvântare legată de praznicul zilei – Sf. Împăraţi Constantin şi Maica Sa Elena – făcând şi multe referiri la rolul şcolii în viaţa unei comunităţi şi aceasta cu atât mai mult cu cât patronii spirituali ai şcolii mari din Sălişte sunt, până astăzi, Sfinţii Împăraţi.

În cuvinte simple, dar pline de patetism, ierarhul dezvoltă pe larg însemnătatea şcolii în luminarea şi propăşirea unei naţiuni dând ca exemplu popoarele avansate ale Europei.

El arată şi legătura indisolubilă dintre Biserică şi Şcoală, cei doi stâlpi aflaţi la temelia progresului spiritual şi material al unui popor.

Din această cuvântare reiese dragostea mitropolitului Ioan faţă de păstoriţii săi şi mai ales faţă de tinerimea română dornică de studiu.

Publicându-i acum această cuvântare inedită, ne facem o datorie de suflet faţă de acest mare ierarh, vrednic urmaş al mitropolitului Andrei Şaguna care a lucrat şi s-a jertfit pentru progresul cultural al românilor ortodocşi din Ardeal.

*

Vorbire ţinută în biserica din Sălişte la 21.05.1900

„Unde sunt doi sau trei întruniţi, întru numele meu, acolo sunt şi eu în mijlocul lor, şi orice ar cere de la Dumnezău Tatăl se va da lor" (Matei 18-20).

Noi încă ne-am întrunit acum aici, iubiţilor mei fii sufleteşti, în numele Domnului, nu numai 2-3, ci cu sutele ca să cerem de la Dumnezău cele bune şi de folos sufletelor şi trupurilor noastre. Să cerem ceea ce însuşi Domnul nostru Iisus Hristos ne-a învăţat în rugăciunea cea de toate dilele: Să vie împărăţia şi să fie voia lui Dumnezău precum în ceriu aşa şi pre pământ; să domnească şi pre pământ adevărul şi dreptatea, pacea şi dragostea precum domnescu în ceriu; să cerem pâinea noastră cea de toate dilele şi iertarea greşalelor noastre precum vom ierta şi noi greşiţilor noştri, apoi şi mântuirea noastră de ispite şi alte rele. Scris este în S. Scriptură „cereţi şi va da vouă". Toate acestea în credinţa tare că ni se vor şi da; însă numai dacă vom avea credinţă şi dacă vom conlucra şi noi la dobândirea acelora. Căci scris este: întru sudoarea feţei să ne agonisim pâinea noastră. Aşa este iubiţilor, numai prin credinţă şi strădanie adică prin conlucrarea şi din partea noastră, vom putea dobândi cele bune şi de folos sufletelor şi trupurilor noastre.

Căci deşi prea bunul Dumnezău pentru noi oamenii a făcut lumea aceasta cu toată frumuseţea şi cu bunurile ei; ceriul, soarele, luna şi stelele cu toată strălucirea lor, pământurile cu dealurile şi câmpiile sale întinse şi mănoase cu văile sale încântătoare, cu munţii cei înalţi care adună atâtea comori bogate în aur, argint, petrii scumpe şi alte metale în sânul lor, punând toate acestea la întrebuinţarea

oamenilor, dicându-le: „creşteţi şi vă înmulţiţi şi stăpâniţi pământul", totuşi întru adânca sa înţelepciune, aşa a întocmit, că oamenii să ajungă la folosirea acelor bunuri, numai prin muncă strădalnică, prin sudoarea feţei lor.

Ştiind eu acestea şi urmând cu exemplul vrednicilor şi fericiţilor mei înaintaşi (predecesori) am venit astăzi la voi, iuiţilor mei fii sufleteşti, ca la unii dintre cei mai aleşi fii ai bisericii şi naţiunii noastre să vă cercetez precum cercetează părintele pe fiii săi iubiţi, am venit să văd dacă vă ştiţi şi voi folosi bine şi înţelepţeşte de darurile cu care ne-a binecuvântat Dumnezău. Şi aşa dacă înaintaţi în cele bune şi folositoare, ori din contră, şi apoi după cum voi afla se vă dau învăţăturile lipsă.

Din cele ce văd şi aud cu mare mângâiere aflu cum să cu ajutorul lui Dumnezău, pre lângă toate greutăţile timpului sunteţi pre calea cea bună a înaintării. Căci un mare învăţat dice: că voind cineva a cunoaşte vrednicia ori nevrednicia oamenilor dintr-o comună sau oraş, se privească numai biserica şi şcoala din acele locuri şi unde acestea vor fi, la înălţimea lor se ştie că acolo sunt oamenii vrednici şi din contră. Urmând şi eu gândul acelui mare învăţat şi privind bisericile şi şcoalele voastre iubiţilor, cu mare mângâiere mă conving despre vrednicia şi înaintarea voastră în cele bune şi folositoare: nu-mi rămâne decât se ve arăt că ceea ce v-a ajutat la înaintare sunt cele două aşezăminte sfinte biserica noastră naţională şi şcoala confesională şi aşa se ve sfătuiesc părinteşte se ţineţi şi pe viitoriu din tot sufletul vostru la ele, ca la adevăratele izvoară de binecuvântare. Biserica şi şcoala nu au chimarea de a lucra numai fericirea eternă ci şi binele posibil din această lume.

Precum că biserica şi şcoala sunt adevăratele izvoară de binecuvântare, de bine şi fericire nu ne voiu aduce de dovadă pe popoarăle şi naţiunile cele mai înaintate din lumea mare: nu ve voiu spune cum şi cât jertfescu acelea întru a ridica biserici şi şcoale cât mai frumoase. Dar mai ales a se înzestra cu preoţi şi învăţători cât mai vrednici şi ne vom aduce drept dovadă pe popoarăle şi naţiunile cele mai înaintate din nemijlocita noastră apropiere recomandându-se se priviţi cât de mult jertfescu şi acestea pentru bisericile şi şcolele lor, şi mai ales pentru înzestrarea lor cu preoţi şi învăţători cât mai vrednici. Şi ce credeţi iubiţilor, pentru ce jertfeau ei atât de mult pentru cele două aşezăminte Sfinte? Desigur numai pentru că s-au convinsu că acelea sunt izvorul binelui şi al fericirii lor.

Când dic biserică, nu înţeleg aceste ziduri mute fie ele oricât de înfrumuseţate, care formează aşa dicând trupul sau material, ci înţeleg biserica cea vie a Domnului, clerul şi poporul, cari sunt aşa de când sufletul biserica-i. Dar când dicu şcoală nu înţeleg zidurile cele moarte ale şcoalei, ci înţeleg tinerimea cu învăţătorimea care este şcoala cea vie.

Astfeliu, adevărata biserică este preoţimea cu poporul, ear nu zidurile. Căci ce ar ajunge zidurile bisericii fără popor? Şi earăşi ce ar ajunge preoţimea fără de popor sau poporul fără preoţime ? De unde urmează iubiţilor că adevărata biserică atunci este frumoasă când şi poporul va fi înaintat în învăţătură, lumină şi cultură şi

prin acestea în cele bune, ear aseminea înaintare se va ajunge numai când şi preoţimea şi învăţătorimea noastră va fi la înălţimea chiamării lor.

Din acestea ve veţi convinge iubiţilor tot mai mult pentru ce jertfescu popoarăle şi naţiunile mai înaintate atât de mult ca se aibe preoţi şi învăţători cât mai vrednici: cum şi că până când nu vom jertfi şi nu vom avea şi noi atari preoţi şi învăţători care să poată ţinea pas sau concurenţă cu preoţii şi învăţătorii altor naţiuni, până atunci nici poporul nostru nu v-a putea ţine concurenţă cu celelalte popoară şi nici nu vom putea înainta cum dorim şi cum cere timpul şi împrejurările.

Să-mi cereţi iubiţilor că numai pre asemenea cale vom putea înainta şi noi în onoare şi bunăstare alăturea de celelalte popoară conlocuitoare şi numai aşa ne vom putea asigura un viitoriu mai bun aici pre pământ şi fericirea cea veşnică dincolo de mormânt, altfeliu vom da tot înapoi şi vom avea soarta tot mai tristă la care mă înfiorezu a şi gândi. Au nu vedeţi cum înaintează alţii, măcaruşi nu lucrează decât tot cu 2 mâini. Să nu se amăgească nimeni a crede că ar putea da înainte şi fără a ţine cu tărie la cele două aşezăminte sfinte, ori a ţinea numai la unul sau la altul, nu, căci amândouă acelea sunt atât de strânsu legate de olaltă precum este legat şi sufletul de trup. Şi de aceia precum nici sufletul fără de trup, nici trupul fără de suflet ci numai amândouă împreună fac fiinţa omului, tot aseminea nici biserica fără de şcoală nici şcoală fără de biserică: ci earăşi numai amândouă împreună pot conduce pe oameni la bine neamului şi la fericirea cea veşnică.

De aceea să nu se amăgească nimenea a crede că ţinând numai la unul dintre cele două aşezăminte s-ar putea noroci şi ferici. Să nu crează nimeni că având oricât de multă şcoală sau învăţătură de carte, s-ar putea ferici şi fără de biserică, şi fără credinţă în Dumnezău.. Nu numai că-i scris asta: „că începutul înţelepciunii este frica Domnului", dar şi căci de vom privi chiar şi numai în jurul nostru, vom afla destui oameni, cu multă şcoală sau învăţătură ba şi cu dregători frumoase: dar lipsindu-le credinţa în Dumnezău, mai curând sau mai târziu îi vom vedea ajunşi la nimica, ajunşi la dispreţul şi oroarea celor cu mai puţină carte, dar cu credinţă în Dumnezău. Deasiminea vom afla mulţi oameni cu averi frumoase, unele moştenite de la părinţi, însă după vreme decăzuţi şi sărăciţi, avizaţi la mila şi ajutorul celor odinioară mai de jos, şi aceaste din cauză că le-a lipsit credinţa în Dumnezău şi frica lui Dumnezău, în care se împlineşte zisa S. Scripturi: „bogaţii au sărăcit şi au flămânzit iară cei ce caută pre Domnul nu se vor lipsi de tot binele".

Deci dar ce vă pot sfătui mai fierbinte iubiţilor decât a voi se ţineţi cu toată tăria la amândouă acele aşezăminte Sfinte: şi anume mai nainte de toate cu ajutoriul bisericei să sădiţi cât mai afund în sufletul vostru şi al fiilor şi ficelor voastre credinţa în Dumnezău şi simţul religios. După aceia cu ajutorul şcoalei şi pe baza credinţii în Dumnezău se ve siliţi a vă dezvolta, în măsură tot mai mare puterile sufleteşti, a vă lumina şi cultiva tot mai mult ca se puteţi ţinea pas sau concuzinţa cu toate celelalte popoare conlocuitoare, şi ca aşa să puteţi ajunge binele posibil din această lume şi fericirea cea veşnică din cealaltă lume. Sădirea simţului religios precum şi dezvoltarea



puterilor sufleteşti se face prin cât mai regulată cercetare a bisericei prin ţinerea la datinile religioase, prin cetirea de cărţi sfinte, prin aducerea aminte că tot ce avem; viaţă, sănătate, bunăstare şi altele, numai de la Dumnezău le avem; la tinerime înse temeiul simţului religios are a se pune din casa părintească, din cea mai fragedă vârstă, când sufletul este mai priincios. Ear aceasta au datoria a o face părinţii şi mai ales mamele. Aceasta înse nu se poate face numai cu cuvântul, ci mai mult cu exemplul. Aşa de pildă: dacă voiţi ca fii voştrii să fie religioşi, se se roage lui Dumnezău seara şi dimineaţa, înainte şi după mâncare, dacă voiţi că ei se meargă cu drag la biserică, atunci mai întâi voi părinţii se faceţi acestea. Dacă voiţi ca fii şi fiicele voastre la datoriile religioase dacă voiţi să nu risipească agonisita noastră şi a lor, mai întâi voi să le arătaţi pildă bună în toate acestea; dacă voiţi să fie lucrători şi cruţători, să nu cheltuiască agonisita lor pe lucruri netrebnice, mai întâi voi părinţii se urmaţi aşa. Dacă voiţi ca tinerii voştri se se ferească de rele şi se facă fapte bune mai întâi voi se urmaţi aşa. Căci numai urmând aşa veţi avea bucurie de fii voştri, os din oasele voastre şi carne din carnea voastră. Şi earăşi că numai aşa veţi înainta şi voi şi ei tot mai mult în bună stare şi onoare, şi veţi putea nădăjdui în fercirea cea veşnică.

Prin bunăstare, veră şi onoare omul poate ajunge mai uşor şi fericirea din viaţa cea viitoare, pentru că de vom ispiti cine ajută. Şi fac bisericile şi şcoalele, monastirile şi spitalele feluritele fonduri de ajutorire, cine ajută şi împrumută pe cei lipsiţi şi alte aseminea binefaceri vom afla de regulă pre cei în bunăstare şi cu dare de mână; căci cei lipsiţi şi se voiască nu pot face asemenea fapte bune. Deşi din contră lipsa şi sărăcia adeseori îi împinge a lăcomi la averea altora şi la multe alte fapte rele.

Eată dar iubiţilor că prin ţinerea cu tărie la cele două aşezăminte sfinte, oamenii devin cu uşurinţă şi la bunăstare şi prin aceasta la maica noastră biserică. Săvârşirea de fapte bune pre cari după însemnătatea lor, le răsplăteşte nu numa Dumnezău şi dar şi oamenii, prin recunoştinţa ce o arată cestora binefăcătorilor, până în cele mai depărtate timpuri. O mare dovadă despre recunoştinţa faptelor bune, ni-o dă şi sărbătoarea de azi, a amintirii marelui Împărat Constantin şi a maicei sale Elena, cari au trăit în veacul al 4-lea de la naşterea Domnului nostru Iisus Christos.

Se apropie 1600 de ani de când au treit dânşii, un timp destul de lung în care s-au premenit sute şi mii de imperaţi în lume fără pomenirea lor se se serbeze. Din partea bisericei precum se serbează acea a Imperatului Constantin şi maicei sale Elena: dacă uite amintirea Imperatului Constantin şi a maicei lui Elena se serbează şi azi după 1600 de ani, cum se va serba şi în viitoriu, cu cuvenita evlavie: aceasta se face pentru că el cât şi maica sa au săvârşit unele fapte mari de nepreţuit folos pentru biserica şi popoarele creştine.

Una şi cea mai însemnată dintre acele fapte mari este, că, deşi era păgân văzând grozavele prigoniri ce le făcea împeratul roman Maxentie contra celor ce treceau de la păgânsim la creştinism; văzând Constantin cum împeratul Maxentie pedepsea şi cu cea mai tirană moarte pre creştini, după o inspirare dumnezeiască arătată lui Constantin

mai întâi noaptea în vis, după aceea mai arătându-i-se semnul Crucii pre ceriu ziua la amezi, cu înscrierea: „în acest semn vei învinge", a şi trecut la creştinism şi începând un resbel înfricoşat cu Maxentie l-a învinsu pre acesta zidind cetatea de la Bosfor căreia i-a dat nume după cel al său, Constantinopol, apoi dând creştinilor şi bisericilor creştine cele mai frumoase drepturi. De aceea se şi numeşte întâiul împărat creştin. Ear maica sa în semn de mulţumită către Dumnezău a călătorit la Ierusalim de a căutat şi a dezgropat crucea pe care fu restignit Domnul nostru Iisus Christos.

Ce învăţături mari acestea, cum ne spun ele, că toate ale lumii acesteia sunt trecătoare, numai fapta cea bună nu trece, ci rămâne şi se serbează şi după sute şi mii de ani în plăcută amintire la oameni, arătându-le vrednicia celor ce au săvârşit-o.

O altă dovadă despre acesta, şi întrunirea noastră de acum în jurul acestui aşezământ Sfânt de şcoală. Noi ne-am întrunit acum aici pentru ca pre lângă serbarea amintirii Împăratului Constantin şi a maicei sale Elena, se mai serbăm şi amintirea acelor vrednici bărbaţi şi fruntaşi de aici care pre lângă stăruinţa la ridicarea acestor şcoli frumoase au mai contribuit şi la înfiinţarea unui fond pentru susţinerea lor. Ear acei fericiţi acum trecuţi la cele eterne sunt: pre lângă cei mutaţi din această viaţă mai sunt şi...

Pre cari din darul bunul Dumnezău se află însă în viaţă şi cărora eu în numele oraşului şi al tinerimei le mulţămescu din inimă pentru darurile aduse culturei şi poporului nostru.

Şi ce credeţi iubiţilor cine a îndemnat pre acei vrednici binefăcători la asemine fapte bune, neperitoare, nimeni altul decât credinţa în Dumnezău, simţul religios, rodul bisericei şi al şcolei. Deci dar ce vă pot recomanda mai cu căldură la această întâia noastră întâlnire, decât se ţineţi şi voi ca şi fericiţii voştri părinţi cu toată tăria la biserică şi şcoală, adesa: la credinţă în Dumnezău şi la sporirea tot mai mult în lumina şi cultură pentru ca se înaintaţi tot mai mult în cele bune şi folositoare, se fiţi în stare a face şi fapte bune nepieritoare care se ve păstreze amintirea până în cele mai depărtate timpuri.

Tot din biserică şi şcoală se ve învăţaţi şi deprindeţi a avea pace, dragoste şi bună înţelegere în casele şi familiile voastre, şi în societate cu alţii fără osebire de limbă şi credinţă. Se ve siliţi la lucrurile voastre se ve feriţi de lux sau îmbrăcăminte scumpă, să cruţaţi agonisita voastră din zile bune şi pentru zile grele, să păstraţi credinţa erezită de la părinţi către părintele iubitei noastre patrii, Majestatea Sa gloriosul nostru Împerat şi Rege Franciscu Iosif I, se faceţi numai cel bune, ferindu-ve de cele rele ca aşa se se pogoare în casele şi familiile voastre în bucuriile, intreprinderile voastre precum şi asupra câmpurile voastre, binecuvântarea lui Dumnezău, pe care i-o implor şi eu din inimă, acum şi întru mulţi ani fericiţi.

P.S. Dr. VISARION Răşinăreanu, Episcop-vicar,
Arhiepiscopia Ortodoxă Română Sibiu

„The Church and the School”. An Unpublished Discourse of the Metropolitan Ioan Meţianu. ***The Metropolit Ioan Meţianu (1899-1916) had demonstrated a real consum over the confessional schools from the Archdiocese of Sibiu. In a speach at Salişte, at 21 of May 1900, he emphasised the great connection between the Church and the School, the two cultural factors from the development of the people. Through this speach the Metropolitan Ioan Meţianu reveals his love over the spiritual values of faith and Romanian people.***

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 20-32.
Pr. Conf. Dr. Vasile Citirigă

MISIUNEA BISERICII ÎN APĂRAREA FIINȚEI POPORULUI ROMÂN ȘI ÎN LUPTA ANTISECTARĂ, ASTĂZI ȘI ÎN VIITOR

A. Biserica Ortodoxă – factor unificator al națiunii române

În însăși ființa ei, Biserica este comuniune și lucrarea ei fundamentală este unirea: unirea dintre oameni, a oamenilor cu Dumnezeu, a creatului cu necreatul, a văzutului cu nevăzutul și a spiritului cu materia. Ea nu poate exista decât dacă se manifestă ca generatoare a comuniunii dintre oameni și a acestora cu Dumnezeu. Așa o cunoaștem din cartea Faptele Apostolilor și din Epistolele Noului Testament.

Prin structura și funcția sa, Biserica a fost pentru poporul român, încă din zorii procesului formării sale ca popor, factorul unificator și forța coeziunii și a asigurat ambianța experierii de toți cei de un neam a convergenței lor în Hristos. Comunicarea lor în virtutea unității de neam se transforma mereu în comuniune, în virtutea credinței în Același Hristos și în virtutea prezenței lor în jurul aceluiași altar.

Apărută în istorie odată cu poporul român, Biserica noastră și-a împletit destinele cu destinul poporului, contribuind la păstrarea și întărirea unității etnice, spirituale și morale a poporului român, la afirmarea lui ca popor independent și suveran între popoarele lumii, îndeplinind un rol deosebit în afirmarea prin cultură și artă a poporului și a tuturor popoarelor din spațiul creștin balcanic[1]. Ea a putut deveni spațiul și ambianța în care să se cultive poporul, fiindcă prin funcția ei, ea a promovat dintru început unirea și comuniunea.

Biserica a imprimat în poporul român odată cu credința în Dumnezeu, taina ei, ca trup al lui Hristos, devenit parte integrantă a structurii sufletești a poporului, i-a insuflat modul de a fi, de a gândi, de a se comporta, de a înțelege și valorifica existența, dar mai presus de toate, rolul Bisericii în istoria poporului român a fost acela că a unit în conștiința românului limba cu credința și românitatea cu calitatea de creștin.

Biserica a luat naștere la Cincizecime ca un organism divino-uman destinat să cuprindă toate popoarele, căci apostolii au fost trimiși să învețe „toate neamurile" (Mt 28, 19). Aceasta înseamnă că Biserica cheamă toate popoarele la unitate și caută să acorde particularității și culturii lor o nouă dimensiune spirituală și o nouă

[1] Dr. Nestor Vornicescu, *Desăvârșirea unității noastre naționale – fundament al unității Bisericii străbune*, Craiova, 1988, p. 474.

identitate[2]. Învăţătura Bisericii, bazată pe Revelaţie, fiind superioară oricărei culturi a îmbogăţit spectrul cultural universal şi a contribuit la afirmarea şi valorificarea culturii tuturor popoarelor creştine, prin înscrierea acesteia în circuitul universal în timp ce îi păstra elementul particular.

Astfel, a existat un proces de adaptare a creştinismului la cultura poporului român şi în acelaşi timp, un proces de adaptare a acesteia la creştinismul ecumenic. Pe temeiul acestui transfer de valori culturale, poporul român se forma ca popor cu identitate proprie, dar care aparţinea familiei mari creştine. El era divizat în cnezate şi voivodate, dar îşi menţinea unitatea de neam prin unitatea de credinţă, limbă şi cultură, pe care le găsea în Biserică. Biserica a promovat, astfel, atât apartenenţa românului la poporul său, cât şi deschiderea spre valorile universale, ţinând trează conştiinţa creştinului cu privire la ecumenicitatea Bisericii.

Practic, poporul român şi-a trasat drumul în istorie şi a adoptat un mod de existenţă propriu, pe baza Adevărului, a lui Iisus Hristos, actualizat mereu în viaţa milenară a neamului românesc. Trăirea Adevărului potrivit realităţilor concrete şi specificităţii neamului românesc, a dat naştere Legii româneşti – adevărată sinteză a credinţei creştine şi a culturii româneşti.

Felul sufletului românesc de a fi şi de a exista pe pământ, de a se adeveri şi de a se afirma în istorie nu este altul decât cel ce ni-l descoperă această Lege. Căci numai prin ea, Hristos-Domnul îşi transmite voia Sa acestui neam, făcând ca sufletul lui să fie integrat într-un plan divin şi astfel să fie purtătorul unui destin[3]. Legea românească este adaptarea culturii şi modul de a fi al neamului românesc la Hristos – Adevărul suprem.

În sensul acesta, Legea românească este una cu Ortodoxia răsăriteană. Ea reprezintă o tradiţie vie, o tradiţie dinamică, creatoare şi atotcuprinzătoare, corespunzând vieţii adânci pe care neamul românesc o trăieşte şi o păstrează din vremea apostolică a încreştinării sale[4]. De aceea, lupta pentru păstrarea fiinţei naţionale a poporului român nu poate consta în altceva decât în grija pentru respectarea Legii româneşti, adică în reactivarea necontenită a rolului acesteia în viaţa poporului. Căci pentru neamul românesc, ea este o constituţie nescrisă, vie, trăită şi verificată de-a lungul secolelor, intrată adânc în conştiinţa oamenilor.

Identitatea noastră naţională se fundamentează pe Legea românească şi păstrarea acestei identităţi este asigurată în măsura în care Legea este normativă pentru popor. Orice ruptură între Lege şi popor şi orice înstrăinare a poporului de Lege pune în pericol identitatea noastră naţională, fiindcă înseamnă în acelaşi timp

---

[2] Theodor Nikolau, *Teologie şi cultură*, trad. de Vasile Leb, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2001, p. 114.

[3] Pr. prof. Ilie Moldovan, „Rezistenţă şi martiriu în viaţa poporului român din Transilvania în faţa ereziei şi a violenţei seculare", în vol. *Violenţa „în numele lui Dumnezeu" – un răspuns creştin –*, Alba Iulia, 2002, p. 80.

[4] I. Lupaş, *Studii, Conferinţe şi comunicări istorice*, vol. I, *Factorii istorici ai vieţii naţionale româneşti*, Bucureşti, 1927, p. 3.

înstrăinarea noastră de Hristos, Care este Adevărul fundamental şi mântuitor al neamului românesc.

„De aceea, acest neam a avut şi are o mare grijă să preîntâmpine surparea Legii care îi poate veni de la o putere vrăjmaşă, care de fapt nici nu este altceva decât o trădare a Mântuitorului, a poruncilor şi învăţăturilor Sale"[5]. Atentatul asupra Legii româneşti are consecinţe negative directe asupra fiinţei neamului, datorită faptului că această Lege nu poate fi înlocuită de nimeni şi de nimic. Ea singură ne asigură perspectiva veşniciei, numai prin ea depăşim ca popor limitele naturalului şi pericolul căderii în non-sens, ea este garanţia că suntem pe calea spre Hristos, Adevărul absolut.

Timp de aproape două mii de ani Legea românească a fost viaţa Bisericii româneşti, modul românesc de trăire a lui Hristos, actualizarea permanentă a Persoanei Sale în condiţiile concrete seculare şi depozitul viu al mijloacelor doctrinare şi sacramentale din care s-au hrănit toţi românii doritori de mântuire şi sfinţenie. Istoria ne arată că toţi aceia care s-au îndepărtat de Lege s-au îndepărtat de popor, de aspiraţiile lui, de simţămintele lui, de credinţa lui şi de tradiţiile lui[6]. Poporul a rămas credincios Legii, ca să aibă garanţia că este credincios lui Hristos, Singurul Mântuitor.

De aceea, cultură autentică românească este aceea care este în consens cu Legea românească, aceea care izvorăşte din cultul ortodox, aceea care respectă valorile spirituale, culturale şi morale ale poporului nostru, aceea care valorifică cultura Bisericii şi se constituie ca expresie a acesteia. Orice cultură antibisericească, anticreştină este subcultură şi anticultură, chiar antiumană, pe de o parte fiindcă nu mai are fundamentul culturii milenare a poporului român, iar pe de altă parte, fiindcă închide orizontul aspiraţiilor omeneşti în lumea materială.

Problema raporturilor dintre creştinism şi cultură, dintre teologie şi cultură e mereu actuală. Şi nu doar fiindcă ar reprezenta un subiect asupra căruia se poate teoretiza, ci fiindcă este o problemă vitală şi de neînlăturat în rosturile şi preocupările prezentului şi viitorului, atât ale creştinismului cât şi ale culturii. Viitorul spiritual al lumii va depinde de felul cum se va înţelege şi se va realiza raportul de reciprocitate creştino-culturală, aşa cum prezentul spiritual al vremii noastre depinde de acelaşi lucru, adică de felul cum omenirea a înţeles şi izbutit până acum să pună de acord cerinţele şi concepţiile vieţii umane cu spiritualitatea creştină[7]. Cultura este aceea care trebuie să se adapteze învăţăturii creştine, fiindcă Biserica este Trupul tainic al Domnului, iar Iisus Hristos, ieri şi azi şi în veci, este Acelaşi (Evrei 13, 8).

---

[5] Pr. prof. Ilie Moldovan, *op. cit.*, p. 80.

[6] „Când a vrut cineva să ne atace fiinţa, ne-a atacat întâi religia! Ne-a trecut ba la calvinism, ba la catolicism. În 1700 a apărut uniatismul şi iată că mulţi dintre cei care au trecut la catolicism, ca şi cei care trecuseră la calvinism, azi nu mai sunt români, urmaşii lor nu mai sunt azi români! Şi-au schimbat religia, şi-au schimbat şi naţionalitatea...": Antonie Plămădeală, *Biserica în mers*, vol. I, Sibiu, 1999, p. 191.

[7] Prof. dr. Teodor M. Popescu, *Biserica şi cultura*, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 8.

B. Misiunea Bisericii în apărarea ființei naționale a poporului român, astăzi şi în viitor

Dacă în trecut, prin funcția şi misiunea ei, Biserica Ortodoxă din spațiul românesc a trebuit să se concentreze asupra promovării valorilor care să contribuie la unitatea şi identitatea neamului românesc (limbă, port, tradiții populare, cultură, artă, credință etc.), astăzi ea trebuie să apere ceea ce a realizat, adică unitatea spirituală şi culturală precum şi identitatea poporului român ca neam. Fără îndoială, un fapt încurajator îl reprezintă realitatea prezenței Bisericii, prin spiritualitatea poporului român, în întreg spectrul activității umane din România, într-o măsură mai mare sau mai mică. În aproape toate domeniile şi la toate nivele, Biserica poate transmite învățătura revelată şi îşi poate manifesta prezența. Influența sa nu este îngrădită decât în mod cu totul izolat, iar raportul său cu cultura poate fi viu şi constructiv.

Totuşi, se manifestă astăzi o tendință, din partea unor intelectuali, de a separa cultura de Biserică, de a promova o cultură autonomă, ruptă de spiritualitatea creştină. Sub influența culturii secularizate occidentale, a unei filosofii care nu poate vedea lumea decât despărțită de Dumnezeu, iar pe Dumnezeu închis cu totul în transcendent, unii înțelepți, cărturari şi cercetători ai „acestui veac" (I Cor. 1, 19), văzând în om „măsura tuturor lucrurilor", îl declară pe acesta unic creator de cultură.

Pe bună dreptate, Nichifor Crainic spune că „noțiunea de autonomie a rațiunii vine din umanismul păgân, adică din încrederea nelimitată în puterea individului de a se ridica deasupra lumii, formulându-i şi dictându-i legile lui. E o atitudine de orgoliu, care reproduce la infinit şi consacră păcatul lui Adam, căzut prin trufie în clipa când îl îmbăta iluzia înălțării prin propria natură. Lumea dinainte de Hristos a gândit în această autonomie; lumea divorțată de Hristos, Dumnezeu adevărat şi Om adevărat, s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt"[8]. Cu alte cuvinte, aşa cum căderea lui Adam a fost provocată de despărțirea omului de Dumnezeu, decăderea omului contemporan este cauzată de despărțirea omului de Hristos.

Trebuie să precizăm însă că această despărțire este cauzată, la rândul ei, de incapacitatea de a vedea în Hristos, unit în mod intim, pe Dumnezeu cu omul. Căci dacă unul este Iisus omul şi altul este Hristos Dumnezeu, legătura noastră cu Dumnezeu nu are temei. Unirea noastră cu Dumnezeu în toate actele pământeşti, inclusiv în efortul nostru cultural, ar trebui să fie reală, datorită Întrupării şi unirii firii umane cu cea divină în Persoana lui Hristos, dar cei ce nu pot înțelege această unire, nu pot înțelege nici teandria, adică conjugarea eforturilor noastre cu voința şi lucrarea lui Dumnezeu. Destrămarea Tainei lui Hristos duce la destrămarea tainei unirii omului ca persoană cu Dumnezeu.

Dar destrămarea Tainei lui Hristos se răsfrânge în mod negativ şi asupra raporturilor dintre Biserică şi cultură. Aceasta, pentru că fără credința în Persoana lui Hristos Dumnezeu adevărat şi om adevărat nu are fundament Biserica. Aceasta fiind

[8] *Nostalgia Paradisului*, Iaşi, 1994, p. 8.

taina unirii dintre creat şi necreat, dintre om şi Dumnezeu, dintre văzut şi nevăzut, a cerului cu pământul, a spiritului cu materia, constituie singurul „spaţiu" al înălţării omului prin actul creator. Creând cu Biserica şi în Biserică, omul dă creaţiei sale valoare mântuitoare, valoare de jertfă sau ofrandă care se uneşte cu Jertfa lui Hristos, căci primeşte pecetea harului Duhului Sfânt.

Reducţionismul hristologic a dus însă la reducţionismul eclesiologic şi sacramental. Datorită unei concepţii greşite despre Persoana lui Hristos, potrivit căreia unul este Iisus, iar altul este Hristos, fără a fi deodată şi în Aceeaşi Persoană om şi Dumnezeu, Biserica a fost redusă la nivelul vieţii pământeşti, fiind văzută ca o asociaţie pur omenească, având un rol social, învăţătoresc şi politic şi conducându-se după legile omeneşti.

O astfel de Biserică însă nu mai este Trupul tainic al Domnului (Efes. 4, 12) şi nu mai prelungeşte peste veacuri prezenţa Persoanei lui Hristos.

Minimalizarea Bisericii ca instituţie duce la subminarea autorităţii ei, la neîncrederea în rolul ei mântuitor, inclusiv prin cultură. Astfel, s-a ajuns la o izolare a culturii de Biserică, la săvârşirea actului cultural în afara relaţiei cu Hristos şi Biserica şi chiar la o cultură potrivnică lui Hristos şi Bisericii. Necunoscând funcţia adevărată şi constituţia reală a Bisericii, aşa-zişi intelectuali îşi critică Biserica din care fac parte ca şi când ar fi în afara ei, fără să realizeze că în acest fel se războiesc cu Hristos. Atitudinea lor este expresia autonomiei de care sunt contaminaţi, a încrederii exagerate în puterea raţiunii omeneşti, lipsită de lumina harului Duhului Sfânt.

În aceste condiţii, nu mai poate fi vorba de raporturi constructive între Biserică şi cultură, fiindcă cultura nu mai recunoaşte în Biserică o autoritate infailibilă al cărei Cap este Hristos. De fapt, oamenii de cultură care se distanţează prin opera lor de învăţătura şi cultul Bisericii, fără să declare deschis, nu vor să-l recunoască pe Hristos ca Adevăr absolut. Ei văd în cultura lor un bun şi o valoare în sine, iar pe ei ca şi creatori se văd ca zei. Cu astfel de creatori însă, nu poate fi asigurată nici fiinţa şi nici unitatea neamului, fiindcă fiecare om care creează poate greşi, îi poate duce pe semeni în eroare, poate canaliza lumea pe căi periculoase şi oricum, fără lumina Duhului Sfânt, efortul şi opera lui nu se consacră ca valori obiective.

Ca urmare, Biserica Ortodoxă Română se confruntă astăzi cu răspunderea uriaşă a unei misiuni de o complexitate fără precedent în istoria sa bimilenară. Pentru a reaşeza pe făgaşul firesc, constructiv, raporturile sale cu cultura, Biserica trebuie să-şi apere şi întărească ea însăşi în conştiinţa oamenilor statutul de „stâlp şi temelie a adevărului" (I Tim. 3, 15).

Astăzi Biserica Naţională are de înfruntat o sumedenie de „învăţători", de aşa-zişi intelectuali, de pretinşi specialişti în teologie, de redactori, de ziarişti, organizaţii, asociaţii care sub pretextul că vor binele naţiunii române şi al Bisericii, profanează spiritualitatea românească şi sapă la temelia unităţii neamului românesc. Cel mai grav lucru care se petrece în prezent este acela că dascălii copiilor şi tinerilor nu mai sunt în exclusivitate părinţii lor, învăţătorii, profesorii şi preoţii, ci tot felul de vedete, supervedete, staruri

şi superstaruri, care îi îndepărtează pe discipolii lor de Hristos şi de neam, de bunacuviinţă şi adevărata cultură.

Astfel, Biserica se vede pusă în situaţia de a asista, uneori neputincioasă, la campania antinaţională şi antireligioasă susţinută de o parte din fiii ei. Având la îndemână mijloace de propagandă cu mare putere de difuzare a informaţiei, indivizi fără respect de neam, ţară şi Dumnezeu şi chiar fără cultură îndeamnă la imoralitate, la necredinţă, la neascultare, subminează autoritatea părinţilor, a dascălilor şi clericilor şi, în acelaşi timp, încununează cu aureola de modele demne de urmat, nonvalorile.

Pentru a apăra valorile umane şi naţionale, Biserica trebuie să iasă în faţă, să fie mai prezentă şi să se facă auzită! Este adevărat că „prima problemă cu care se confruntă Biserica Ortodoxă este aceea a reînnoirii mijloacelor de misiune. Acum, în libertate, cu mâinile dezlegate, Biserica trebuie să poată gândi, să poată organiza, să poată descoperi noi mijloace pentru respiritualizarea poporului român... Este nevoie de multă catehizare, nu numai a copiilor, cum se crede, ci şi a adulţilor"[9]. Biserica trebuie să-şi asume rolul de instituţie fundamentală a neamului românesc, singura reprezentantă autentică a spiritualităţii poporului român.

Deşi ateismul ideologic comunist nu a putut distruge credinţa poporului român în Dumnezeu, l-a îmbolnăvit cu câteva păcate grele, cum sunt hoţia, minciuna, lenea, suspiciunea sau neîncrederea în semeni precum şi lipsa de respect faţă de vieţile oamenilor. Ca să apere fiinţa neamului, Biserica va trebui să lupte cu hotărâre împotriva acestor păcate, care stau la baza neputinţei poporului român de a-şi găsi drumul spre bunăstare. Efectul lor dezastruos se vede din înmulţirea fără precedent a cazurilor de sinucidere, crimă, viol, corupţie, abandon al căminului familial etc., păcate care, datorită numărului mare, nu mai sunt percepute de opinia publică drept fapte reprobabile şi ca urmare generează mutaţii periculoase în deosebirea între bine şi rău. Omul de ştiinţă Konrad Lorenz observă că acest laxism moral duce la decăderea genetică[10]. Dacă la baza crizei economice se află criza spirituală, înseamnă că însănătoşirea fiinţei neamului nu se poate realiza fără respiritualizarea lui.

Biserica trebuie să fie mai fermă în a înfiera păcatul avortului, care roade adânc în fiinţa neamului şi o şubrezeşte. Toată lumea este de acord că păcatul acesta generează îmbătrânirea neamului, dar întrucât săvârşirea avortului fără conştiinţa că el constituie

[9] Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 223.

[10] „Dacă ai învăţat să gândeşti biologic, cunoscând la fel de bine puterea pornirilor instinctive şi relativa insuficienţă a oricărei morale responsabile şi a tuturor principiilor bune, şi dacă pe deasupra ştii să priveşti perturbările comportamentului social dintr-o perspectivă psihiatrică a psihologiilor abisale, ajungi să nu mai condamni „delicvenţii"... Cel afectat de o perturbare funcţională va fi atunci privit mai degrabă ca un bolnav vrednic de compasiune şi nu ca un om rău posedat de Satană,...Dacă însă la aceasta din urmă poziţie îndreptăţită se adaugă credinţa eronată a doctrinei pseudodemocratice că, fiind structurat prin condiţionare, orice comportament uman poate fi transformat şi corectat în mod nelimitat prin procedeul condiţionării, se ajunge la o păcătuire gravă împotriva comunităţii umane" (Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, trad. de Vasile V. Poenaru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 64-65; vezi şi următoarele).

un păcat grav care scoate la iveală lipsa de respect față de om, față de viața lui și deci față de Dumnezeu, prima care trebuie să combată uciderea, este Biserica.

Misiunea Bisericii în salvarea ființei neamului prin îndepărtarea tuturor efectelor negative cauzate de păcatele amintite este și va fi o misiune deosebit de dificilă, datorită opoziției unei părți a intelectualității românești, care, fie că este influențată de cultura apuseană seculară[11], fie că este tributară ideologiei atee din perioada comunismului, manifestă o detașare de Biserică. Foarte mulți intelectuali se consideră îndreptățiți să judece Biserica pentru că și ei sunt botezați, dar să se și delimiteze de ea, fiindcă nu sunt practicanți ai credinței Bisericii.

Deci prima sarcină a Bisericii este re-catehizarea, care presupune mai întâi dislocarea prejudecăților anticreștine puternic înrădăcinate în mințile oamenilor și prin corectarea distorsionărilor adevărurilor creștine deja existente în societate[12]. Datorită necunoașterii propriei învățături de credință, mulți români confundă ocultismul cu cultul, magia cu tainele, consideră credința în reîncarnare compatibilă cu credința creștină, practică yoga ca pe un exercițiu spiritual creștin și mai ales, este ciudat că intelectualii apelează la practici și teorii religioase asiatice, inferioare credinței creștine, în vreme ce aceasta le rămâne străină.

Re-catehizarea înseamnă implicit scoaterea creștinului din pasivitate și indiferentism religios și transformarea lui în apostol al Bisericii. Savantul, gânditorul, artistul, geniul creator, dacă se hrănesc din bunătățile spirituale ale Liturghiei, își pot descoperi harismele slujirii împărătești. Fiecare laic poate să-și transforme cercetarea într-o lucrare sacerdotală, într-un sacrament care preface orice formă de cultură într-un loc teofanic: a cânta Numele lui Dumnezeu cu ajutorul științei, al gândirii, al acțiunii sociale sau al artei. În felul ei, cultura întâlnește Liturghia, face să răsune „Liturghia cosmică" și devine imn de slavă[13]. Omul de cultură autentic este cel ce prin creația sa slăvește pe Dumnezeu și transmite mesaje morale și constructive. El desenează, sculptează, compune, cântă Numele lui Dumnezeu, preamărește binele, puritatea, cinstea, fecioria, smerenia, dragostea, buna-cuviință, înțelepciunea etc., iar prin aceasta își exercită preoția împărătească, transformând munca sa într-o artă sacerdotală și atelierul într-un altar.

Esența misiunii Bisericii constă în unirea lucrării lui Dumnezeu și a omului pentru mântuirea acestuia și a comunității. Astfel, nimeni nu se poate mântui rămânând pasiv, ci dimpotrivă, toți membrii Bisericii se mântuiesc în virtutea conlucrării cu Dumnezeu. Cu atât mai mult, nimeni nu se poate mântui singur. Apărarea ființei neamului este solidară cu mântuirea lui. Apartenența la etnie este naturală, căci „naționalul face parte

[11] Vezi pe larg Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Editura IBMBOR, București, 1993, p. 43-54.

[12] Gurie Georgiu, Cristian Tia, *Despre mântuirea sufletului în era (post-)industrială*, Editura „Info", Craiova, 2001, p. 344-345.

[13] Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, f.a., p. 139; privitor la implicarea mirenilor în activitatea misionară a Bisericii vezi și: Pr. prof. dr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Iași, 1995, p. 115-117; Pr. dr. Vasile Citirigă, *Preoția credincioșilor în Biserică și societate*, Editura Academprint, Târgu-Mureș, 2000.

din ontologia omului"[14], şi fiecare membru al unei etnii îşi valorifică specificul naţional rămânând în comuniune cu naţia sa. Tot aşa, omul botezat se mântuieşte în comuniune cu Biserica. Fiind deopotrivă universalistă şi personalistă, învăţătura lui Hristos este singura care poate cataliza, prin Biserică, pe de o parte „dezvoltarea specifică şi armonioasă a fiecărei persoane umane în cadrul organismului său etnic şi, pe de altă parte, a fiecărui organism etnic în cadrul general al umanităţii"[15].

Pentru a contribui la apărarea fiinţei neamului, cultura română trebuie să rămână înrădăcinată în cultul Bisericii. Aceasta înseamnă că omul de cultură va trebui să devină participant la cultul divin şi să descopere că Duhul Sfânt transformă darurile de pâine şi vin şi pe oameni în cadrul Sfintei Liturghii şi tot El Se manifestă prin omul de cultură dincolo de zidurile bisericii, inspirându-l şi dând la iveală opere prin intermediul cărora transformă lumea. De-a lungul veacurilor, neamul românesc şi-a păstrat unitatea spirituală participând la Sfânta Liturghie. Astăzi şi în viitor, pentru a-şi împlini misiunea de apărătoare a fiinţei neamului, Biserica trebuie să-şi conştientizeze credincioşii şi să-i atragă spre o participare reală şi responsabilă la Sf. Liturghie. Căci „Liturghia ne constituie în Biserică, ea îi adună pe credincioşi laolaltă", îi uneşte cu Hristos şi întreolaltă..."[16] şi oferă pe pământ cadrul cultic al unirii depline a omului cu Dumnezeu.

În Liturghie se manifestă cu cea mai mare putere şi în modul cel mai evident cele trei slujiri ale Bisericii: învăţătorească, conducătoare şi sfinţitoare. De aceea, funcţia Bisericii se concentrează în actul liturgic şi fără el Biserica nu poate merge mai departe, nu are bază pentru a-şi prelungi misiunea în lume. Deci implicarea Bisericii Ortodoxe în destinul viitor al poporului român începe cu Liturghia.

Biserica trebuie să-şi împlinească misiunea încredinţată ei de Mântuitorul: să înmulţească binele, să promoveze morala responsabilă, să contribuie, cu mijloacele pământeşti de care dispune, la o cât mai profundă şi eficientă educaţie religioasă, în aşa fel încât oamenii să ştie de unde vin şi unde merg, de ce trăiesc şi de ce mor, care e sensul vieţii şi al morţii, ce responsabilităţi au oamenii – ei între ei – şi înaintea lui Dumnezeu[17]. Biserica are misiunea de a asigura o relaţie vie a omului cu Dumnezeu şi a neamului românesc cu Dumnezeu, pentru ca omul să-şi cunoască direcţia şi sensul, iar neamul să nu cadă în nefiinţă.

Datoria Bisericii faţă de neam constă în a întări în conştiinţa poporului credincios realitatea prezenţei lui Dumnezeu în lume şi în viaţa oamenilor, în a promova ideile fundamentale revelate de Mântuitorul, care fac obiectul misiunii ei şi în a-şi aduna fiii în jurul altarului pentru a le comunica şi împărtăşi viaţa. În acestea se concentrează misiunea Bisericii în viitor, iar „un viitor fără Biserică, e un viitor fără viitor"[18], mai

---

[14] Răzvan Codrescu, *Recurs la Ortodoxie*, Editura Christiana, Bucureşti, 2002, p. 57.

[15] *Ibidem*, p. 59.

[16] Î.P.S. Serafim Joantă, „Ortodoxia misionară", în vol. *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995.

[17] Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 228.

[18] *Ibidem*.

ales pentru neamul românesc, care nu a avut niciodată și nici un moment în istorie experiența absenței Bisericii din viața sa.

În perspectiva globalizării, mai precis, a integrării țării noastre în structurile europene, necesitatea prezenței active a Bisericii în viața comunității românești nu poate fi tăgăduită, deoarece ea este aceea care trebuie să asigure identitatea neamului românesc, prin cultivarea spiritualității. Pentru a ajunge în comuniune cu popoarele Europei, poporul român trebuie să aibă el însuși comuniunea interioară. Această comuniune interioară este temelia realizării unei comuniuni mai largi spirituale fără pericolul pierderii propriei identități de către poporul român. Căci numai rămânând înrădăcinați în spiritualitatea românească beneficiem de criteriile după care să selectăm și să adoptăm valorile spirituale europene.

Istoria bimilenară a Bisericii și neamului românesc ne arată că Biserica a făcut întotdeauna față ca apărătoare a ființei neamului, datorită capacității sale de deschidere în confruntarea cu alte neamuri și credințele lor. Ea nu și-a sacrificat temeiurile de dragul cosmopolitismului și universalismului exclusivist și nu s-a închis în sine, de dragul naționalismului exclusivist.

Dar în procesul integrării țării noastre în structurile europene Biserica trebuie să-și facă auzit glasul, fiindcă pe spiritualitatea ei se întemeiază comuniunea. Dialogul dintre cultura noastră și cultura occidentală nu se poate face făcând abstracție de ortodoxie, fiindcă fără aceasta cultura română ar fi o cultură mutilată, iar poporul român ar fi un popor dezrădăcinat.

Europa nu se poate îmbogăți spiritual dacă dispărem ca neam și dacă ni se surpă Legea strămoșească. Căci îmbogățirea reciprocă presupune dialog, iar dialogul presupune identități. „Dialogul dintre cultura noastră și cultura occidentală este absolut necesar pentru favorizarea unui proces care să ducă la îmbogățirea reciprocă a tuturor, fiindcă nu mai este vorba să opunem frontal între ele culturile noastre, ci să căutăm să încorporăm Ortodoxia în Vest și Vestul în Ortodoxie, după cum s-a afirmat la Congresul Facultăților de Teologie Ortodoxă din București (1996)[19], fiindcă altfel, ori vom fi exterminați de cultura Vestului, ori vom pierde șansa de a ne îmbogăți reciproc.

Fiind în același timp Biserică cu caracter național și universal, Biserica Ortodoxă Română este garantul păstrării identității culturale, lingvistice și religioase a poporului român în condițiile globalizării.

C. Misiunea Bisericii în lupta antisectară

Ereziile și sectele au fost realități dureroase în întreaga istorie a Bisericii, dar în vremea noastră sectarismul pare să devină „o modă" un fenomen „normal", iar sectarul un mod obișnuit de a viețui, a fi și a gândi. Sectarismul a devenit o realitate „comună fiecărei comunități: este un fenomen care produce neliniște și tulburări"[20]. Sectarismul

[19] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Hristos – Biserică – Societate*, Editura IBMBOR, București, 1998, p. 65.

[20] Diac. P.I. David, *Călăuză creștină*, Arad, 1987, p. 4.

produce tulburare, fiindcă el rupe, distruge comuniunea, introduce dezordinea şi neascultarea în comunitate, respinge autoritatea bisericească tradiţională şi moştenirea sacră, căutând să impună noutatea ca dogmă şi regulă de viaţă.

În România, sectarismul este un fenomen împrumutat, importat, transmis din exterior şi nu născut în interior. Sectele care au fost şi sunt acceptate de români nu s-au născut în România, fiindcă Biserica strămoşească a răspuns atât nevoilor de afirmare personală, cât şi comunitară – universală ale credincioşilor. Jean Vernette enumeră între cauzele proliferării noilor mişcări religioase căutarea stării de comuniune, ca reacţie faţă de o societate dură şi depersonalizantă, revendicarea unei identităţi culturale, prin promovarea cultelor autohtone, o căutare nepotolită a transcendenţei şi a experienţei religioase personale directe, într-o civilizaţie profund tehnicizată, care pare să-şi fi pierdut sufletul, precum şi căutarea unei direcţii spirituale şi a unui conducător harismatic care să „stea la cârmă"[21].

Fără îndoială, aceste aspiraţii sunt legitime şi pe deplin justificate, dar nici un creştin ortodox sincer nu poate pretinde că trebuie să le caute în afara bisericii sale. Căci dacă o anumită stare de comuniune şi realizare personală, o anumită identitate culturală şi o părere despre transcendenţă poate găsi creştinul în orice sectă, pe toate acestea la un loc şi în mod deplin nu le află decât acolo unde se uneşte cu Hristos. Una este a vorbi despre Iisus şi alta este a intra în comuniune cu El prin Tainele Bisericii. Iar direcţia spirituală este tocmai Hristos, Calea, Adevărul şi Viaţa, Care Se oferă pe Sine viu în Biserică.

Nici o sectă nu poate oferi omului Adevărul întreg, ci în cel mai fericit caz, observă o mică parte a lui. De aceea, cel ce alege secta este atras de această părticică, amăgindu-se că a ales întregul. De fapt, ieşind din Biserică, a părăsit întregul pentru o părticică.

Deşi se crede că secta împlineşte nevoia omului de comuniune, ea distruge adevărata comuniune, fiindcă reduce comuniunea la dimensiunea orizontală. Ea nu poate oferi decât o comuniune interumană, închisă în lumea naturalului, comuniune pe care o poate asigura orice organizaţie umanitară fără a se pretinde Biserică. Biserica realizează comuniunea mântuitoare numai întrucât îşi păstrează structura de Trup tainic al Domnului în care fiecare mădular îşi împlineşte slujirea potrivit darului primit de la Duhul Sfânt, al Cărui templu este Biserica prin Tainele sale.

Iar comuniunea aceasta, tocmai pentru că are la bază lucrarea suprafirească a Duhului Sfânt, nu se realizează în afara lumii în general, a creaţiei şi a cosmosului, pentru că se mântuieşte în realitatea concretă a creaţiei. În schimb, „secta vrea să se salveze singură, ea nu vrea să se salveze odată cu lumea. În psihologia sectarilor există o cufundare în sine, o mulţumire de sine, o satisfacţie de sine. Psihologia sectară preţuieşte lumea şi este oricând gata să condamne cea mai mare parte a lumii la pieire ca pe ceva inferior. Psihologia sectară este în esenţa ei necreştină, în ea nu există universalitate creştină şi iubire creştină universală. Ea nu vrea să ştie că

---

[21] *Sectele*, trad. de Cleopatra Sava, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 31-32.

Hristos nu este doar Mântuitorul meu şi al corăbiei mele, ci şi Mântuitorul lumii"[22]. Cel mai grav este că omul poate trăi în această pseudo-comuniune cu iluzia că a găsit comuniunea adevărată: „Spiritul de sectă este mai rău şi mai primejdios decât individualismul, căci el creează iluzia universalismului, el conţine o aparentă ieşire din însingurare, din dezunire individuală... Secta este o falsă biserică, un fals duh sobornicesc. Psihologia sectei conţine o magie suprapersonală de care e dificil să te dezbari. Vinul sectei îmbată, el produce iluzia înălţării extatice a existenţei. În sectă are loc o falsă uniune, o uniune în afara ierarhiei cosmice universale. În esenţa ei mistică, biserica este tocmai un organism universal, cosmic, o ierarhie universală, cosmică, cu Hristos în inima existenţei"[23]. De aceea, pentru creştin este o mare primejdie să fie ispitit să depăşească singurătatea prin aşa-zisa comuniune sectară şi nu prin comuniunea universală.

Dată fiind legătura strânsă dintre Biserică şi valorile culturale ale neamului, cel ce se rupe de Biserică aderând la o sectă, se detaşează de tradiţiile româneşti, le respinge şi le priveşte cu dispreţ, înlocuindu-le cu reguli importate odată cu credinţa pe care o îmbrăţişează. Astfel, separarea de Biserică duce în mod inevitabil la înstrăinarea de neam, nu neapărat la pierderea propriei etnii a sectarului, ci la o slăbire a legăturii sale cu neamul, urmare a pierderii comuniunii culturale cu acesta.

În consecinţă, lupta Bisericii pentru păstrarea fiinţei neamului românesc include şi lupta împotriva sectarismului, fiindcă fărâmiţarea religioasă înseamnă fărâmiţare etnică, părăsirea cultului propriu înseamnă ruperea de izvorul din care se hrăneşte cultura naţională, care la rândul ei constituie fundamentul identităţii noastre naţionale.

Luptând împotriva sectarismului, Biserica luptă împotriva dezintegrării naţionale, a dezunirii şi pentru păstrarea identităţii naţionale a fiecărui român. În această luptă, ea trebuie să fie în prima linie. Căci nici o instituţie nu poate reprezenta mai bine unitatea spirituală a neamului românesc decât Biserica strămoşească.

În mod greşit se crede astăzi că lupta aceasta cade exclusiv în sarcina preoţilor. Biserica nu este alcătuită numai din preoţi. Pentru a face faţă răspunderii uriaşe faţă de neam, Biserica trebuie sprijinită de toţi membrii ei. Bunăoară, în Parlamentul României nu ar putea fi promovate legi antinaţionale şi legi care sfidează credinţa neamului şi chiar bunul simţ românesc, dacă parlamentarii români care se declară ortodocşi ar fi membri activi ai Bisericii, conştienţi de statutul de mirean.

De aceea, lupta Bisericii împotriva fenomenului sectar trebuie să înceapă cu conştientizarea credincioşilor cu privire la răspunderea pe care o au în societate în calitate de creştini. Paul Evdokimov observă că „dacă episcopul participă la Preoţia lui Hristos prin funcţia lui sacră, orice laic face acest lucru prin însăşi fiinţa lui, el participă la Preoţia unică a lui Hristos prin fiinţa lui sfinţită, prin natura lui sacerdotală"[24]. Astfel,

[22] Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei*, trad. de Anca Oroveanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 152.

[23] *Ibidem*, p. 153.

[24] *Vârstele vieţii spirituale*, trad. de Pr. Ion Buga, Editura Christiana, Bucureşti, 1993, p. 198.

misiunea creştină în lume stă sau cade după cum clericii şi laicii înţeleg să-şi asume responsabilitatea faţă de Biserică. Însăşi secularizarea la care este astăzi martoră omenirea are la bază abdicarea preoţilor şi credincioşilor, deopotrivă, de la rolul lor de colaboratori ai lui Dumnezeu în istorie.

Prezenţa mirenilor în apărarea credinţei este impusă de unele realităţi ale vieţii parohiale de astăzi: mai ales la oraşe, dar nu numai, parohiile sunt atât de întinse şi, în unele locuri, credincioşii atât de răspândiţi, încât este imposibil ca preotul să ajungă la fiecare pentru a i-L vesti pe Hristos. Pe lângă aceasta, în unele comunităţi fluctuaţia este atât de mare, încât preotul, nesprijinit de creştini misionari, nu-i poate nici măcar cunoaşte pe noii veniţi. Aceste realităţi duc la concluzia că Biserica nu poate lupta împotriva fenomenului sectar fără mirenii ei. Misionarismul clericilor nu este eficient fără cel al laicilor, fiindcă sunt foarte multe sectoare de activitate din care preoţii lipsesc.

Dar aşa cum credinţa dreaptă este nedespărţită de Sfânta Liturghie şi de Taine, de viaţa bisericească în ansamblul ei, nici cei ce învaţă sau vestesc cuvântul lui Dumnezeu nu pot apăra credinţa decât dacă participă la cultul divin public. Altfel, cad în sectarism. Căci numai în cult Îl descoperim viu pe Hristos pe Care Îl predicăm. Numai un asemenea cuvânt, nedespărţit de lucrarea harică poate să-l transforme pe om şi să umanizeze societatea, să fie cuvântul care eliberează, umanizează, înalţă, dă sens şi deschide spre dimensiunea universalului, iar acestea toate prin Duhul Sfânt şi cu aportul persoanei purtătoare de Duh şi de Cuvânt, a persoanei care trăieşte cuvântul.

Aşadar, Biserica poate lupta împotriva sectarismului dacă preoţii şi credincioşii desfăşoară împreună slujirea sfinţitoare şi pe cea învăţătorească, precum şi dacă aceste două slujiri nu sunt separate. Sectarismul se distinge tocmai prin faptul că separă: materia de har, învăţătura de Taine, cultura de cult, etnia de Biserică, preoţia harică de cea obştească sau a mirenilor. Iar a lupta împotriva sectarismului înseamnă a promova unirea acestora.

Pentru că are misiunea de a continua şi actualiza permanent în lume Jertfa şi Învierea lui Hristos, Biserica are marea răspundere de a conduce naţiunea română spre Împărăţia lui Dumnezeu, de a apăra cu sfinţenie valorile spiritualităţii româneşti, care constituie baza coeziunii şi comuniunii acestui popor, născut creştin şi având un destin autentic creştin.

Pr. conf. dr. VASILE CITIRIGĂ
Facultatea de Litere şi Teologie, Universitatea „Ovidius", Constanţa

The Mission of the Church concerning the Essential Being of the Romanian People and Anti-Sectarian Defence, Today and in the Future. *By its very mission and functions, the Orthodox Church promoted throughout the history the unity and the identity of the Romanian nation, and as such it is the sponsor and the guarantor of the cultural, linguistic and religious identity of the Romanian people. The Romanian Orthodox Church helps today defending that great achievement. In the conditions of the globalization, the Church should make hearing her voice, so that the national community keep founing its ethos on Eastern Christian spirituality. One of the enemies of the nation's communion and identity is sectarianism, which shoves away not only the traditional ecclesiastic authority, but the sacred inheritance too, trying to impose itself to the national spirituality. Resisting sectarianism, the Orthodox Church fights against national disintegration.*

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 33-43.
Lect. Dr. Ciprian Streza

CULTUL CREŞTIN AL CAPADOCIEI SECOLULUI IV – ÎNTRE IMPROVIZAŢIE ŞI TEXT SCRIS: O CHESTIONARE A SCRIERILOR SFÂNTULUI VASILE CEL MARE

Capadocia a fost o provincie care a fascinat dintotdeauna. Relieful şi climatul ei auster, vastele ei lanţuri muntoase solitare i-au creat o reputaţie deosebită. Încă din antichitate ea a fost regiunea asociată unei populaţii retrase într-o poziţie defensivă lăsând loc popoarelor nomade să traverseze văile ei impresionante. Aceşti factori geografici şi climatici şi-au lăsat amprenta in toate aspectele vieţii sociale inclusiv în apariţia creştinismului şi mai apoi în dezvoltarea vieţii religioase[1].

Regiune istorică de mare importanţă, Capadocia este pentru prima dată menţionată în literatura creştină în prima epistolă a Sfântului Apostol Petru (1, 1) unde această regiune este amintită alături de Pont şi Bitinia. Cum au apărut atât de devreme comunităţi creştine în acest ţinut este puţin cunoscut, însă se poate presupune că influenţa Antiohiei a fost definitorie. Sfântul Grigorie Taumaturgul (213-270) este considerat a fi cel care a evanghelizat Capadocia şi în mod special Pontul[2]. De personalitatea acestuia se leagă şi familia Sfântului Vasile cel Mare, căci Macrina, bunica lui după tată, a fost ucenică a Sfântului Grigorie Taumaturgul.

Sfântul Vasile cel Mare este cel care şi-a lăsat în mod decisiv amprenta în toate aspectele vieţii religioase, sociale şi politice ale Capadociei secolului IV.

El s-a născut din părinţi creştini în Cezareea Capadociei, în anul 329 sau 330[3]. Tatăl său, retor de seamă şi avocat în Neocezareea, a fost primul dascăl al tânărului

---

[1] B. Gain, *L'église de Cappadoce au IVᵉ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, (= Orientalia Christiana Analecta 225), Roma, 1985, p. 1-40.

[2] S. Neil, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth, 1971, p. 53 ş.u.

[3] Pentru o amănunţită descriere bio-bibliografică a personalităţii Sfântul Vasile cel Mare a se vedea: P.J. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, în Idem (ed.), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, 2 vol., Toronto, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, 1981, p. 3-19; J. Gribomont, *Notes biographiques sur St. Basile le Grand*, în Fedwick (ed.), *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*..., p. 21-48. G. Bardy, *Saint Basile, évêque de Césarée de Capadoce*, în DSP (Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac), tomul 1, Paris, 1932, col. 1273-1283.

Vasile introducându-l în lumea științelor vremii și dându-i primele noțiunile de cultură generală [ἐγκύκλιος παιδεία]. Situația materială a familiei i-a permis mai apoi, după frecventarea școlii din Cezareea, unde l-a cunoscut și pe Sfântul Grigorie de Nazianz, să își continue studiile în marile centre culturale ale vremii de atunci, mai întâi la Constantinopol (348-349), unde l-a audiat pe renumitul retor Libanius, iar mai apoi la Atena, unde alături de bunul său prieten Grigorie au frecventat cursurile retorilor Proheresius și Himerius[4]. Părăsind Atena, pe care a numit-o „fericire goală" [κενὴν μακαρίαν τὰ 'Αθήνας ὠνόμαζεν][5] și după o scurtă perioadă în care a predat retorica în Cezareea (355-356) tânărul Vasile a fost botezat de episcopul Dianius, a devenit mai apoi citeț (anagnost), iar din 359/360 a împlinit funcția de diacon. Dorința sa de aprofundare și experiere în adâncime a tainelor creștinismului, au dus la retragerea sa în Pont, pe malul râului Iris, la Anesi, după modelul mamei sale Emilia și a surorii sale Macrina, nu înainte de a întreprinde o vizită la cele mai importante centre monahale ale vremii din Siria, Mesopotamia, Palestina și Egipt, pe urmele mentorului său spiritual Eustațiu de Sevastia[6].

Din anul 358 i se va alătura Sfântului Vasile și prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, iar împreună vor alcătui o antologie din scrierile lui Origen numită Filocalia. Dar viața nouă ascetică începută nu l-au făcut pe marele părinte capadocian să piardă din vedere nevoile concrete ale Bisericii epocii sale. Astfel, ca simplu monah ia parte în anul 360 la dezbaterile teologice ale sinodului din Constantinopol, unde se dezice de poziția homoiousiană adoptată de episcopul său Dianius[7]. Urmașul acestuia, Eusebiu, îl va și hirotoni pe Sfântul Vasile ca preot în 364, însă nu după mult timp din cauza unor neînțelegeri cu episcopul său, proaspătul admis în clerul bisericesc se va retrage din nou la Anesi în Pont. Atunci când împăratul arian Valens și-a anunțat vizita în

[4] Amănunte biografice importante asupra vieții Sfântului Vasile le dă Sfântul Grigorie de Nissa în cuvântul funebru rostit în cinstea Sfântului Vasile: *In Basilium fratrem*, PG 46, 787-818, și în relatarea vieții cuvioasei Macrina: *Vita sanctae Macrinae*, PG 46, 959-1000, text critic la P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, (=SC 178), Paris, 1971, p. 136-266; Precizări biografice pot fi găsite și la Sfântul Grigorie de Nazianz în *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (Orat. 43)*,PG 36, 493-606. Textul grec a fost preluat și tradus de F. Boulenger în *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, (=Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 6), Paris, 1908, p. 58-231. A se vedea și traducerea românească la Pr. Prof. N. Donos, *Sfântul Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, Huși, 1931, p. 118-204.

[5] F. Boulenger, *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres...*, p. 98.

[6] Interesantă este relatarea pe care însuși Sfântul Vasile o face în corespondența sa (Epistolele 1, 14 și 223) referitor la călătoriile și mai apoi la retragerea sa la Anesi, la Y. Courtonne, *St. Basil, Lettres*, Collection des Universités de France, Paris, 3 vol, 1957, 1961, 1966: Ep. 1-100; 101-218; 219-366. A se vedea și traducerea românească la Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Sfântul Vasile cel Mare, Scrisori*, în PSB 12, București, 1988, p. 115-116; 146-149; 456-463. O analiză atentă a relației dintre tânărului Vasile și mentorul său spiritual, de care se va separa mai apoi datorită ereziei pnevmatomahe pe care o va îmbrățișa, poate fi găsită la: J. Gribomont, „Eustathe le Philosophe et le voyages du jeune Basile de Césarée", *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 54 (1959), p. 115-124.

[7] Stanilas Giet, „Saint Basile et le concile de Constantinople du 360", *JTS* 6 (1955), p. 94-99.

Cezareea, cu asentimenul lui Eusebie, Sfântul Grigorie de Nazianz l-a chemat din Pont pe cultul şi bunul teolog Vasile în sprijinul Bisericii[8]. Întors în Cezareea, Sfântul Vasile s-a ocupat de preîntâmpinarea pericolului ereziei ariene prin organizarea unei vaste activităţi pastorale, prin predicile sale, prin grija pentru săraci şi prin organizarea cultului Bisericii. Totodată, a participat la lucrările sinodului de Lampsakus (364) şi de la Tyana (366) menite să întărească şi să precizeze mărturisirea de credinţă niceană, şi se opune cu succes tentativei din 365 a împăratului Valens de a impune oraşului Cezareea formula de credinţă homeeană[9].

După moartea lui Eusebie în 370, cu toată opoziţia arienilor, ortodocşii au reuşit să aleagă pe Sfântul Vasile ca episcop în scaunul vacant. În noua sa poziţie, marele părinte capadocian a început reorganizare eparhiei sale „vizitând pe unii, altora trimiţându-le soli, îndemnând, mustrând, rugând, ameninţând, ocărând, luptându-se pentru popoare, oraşe sau chiar persoane izolate, găsind toată calea spre mântuire, tămăduind pretutindeni, era un nou Veseleil, arhitect al cortului mărturiei, întrebuinţând tot felul de materiale şi meşteşugiri pentru atingerea scopului şi aranjând totul pentru măreţia şi armonia unei unice frumuseţi"[10].

Grija pentru săraci, ajutorarea celor din nevoi, uşurarea suferinţelor celor bolnavi şi îmbunătăţirea vieţii celor săraci şi a celor necăjiţi a fost grija permanentă a Sfântului Vasile cel Mare: ca tânăr monah, de mai multe ori a împărţit averea sa săracilor, ca preot a dat hrană celor flămânzi în timpul cumplitei foamete din 368, iar ca episcop şi-a lărgit activităţile sale de binefacere, creând în apropierea oraşului Cezareea un mare complex filantropic ce cuprindea: biserică, spitale, leprozerii, azile pentru bătrâni, case pentru străini. Aşezământul acesta a fost numit de către popor „Vasiliada", după numele întemeietorului lui.

Slăbit şi istovit de boala de care suferea încă din tinereţe şi de asceza pe care şi-o impunea trupului său, Sfântul Vasile s-a stins din viaţă la 1 ianuarie 379. El a lăsat în urma sa o vastă operă cuprinzând peste 160 de lucrări autentice, alte 15 clasificate ca „Dubia" şi alte 60 ca „Spuria"[11]. Ca şi ceilalţi doi părinţi capadocieni, Sfântul Grigorie de Nazianz şi Sfântul Grigorie de Nyssa, ca şi Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile

---

[8] „N-a fost nevoie de multe vorbe, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, ca Vasile să fie de faţă şi să ajute... îndată pleacă cu noi din Pont şi se aprinde de râvnă pentru adevărul care era în primejdie şi bucuros ni se face aliat, dăruindu-se pe sine mamei sale, Biserica." (PG 36, 540A), F. Boulenger, *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres...*, p. 126.

[9] Conform acestei mărturisiri de credinţă pe care o împărtăşeau toţi episcopii curţii imperiale era suficient ca Mântuitorul să fie desemnat ca „asemănător [ὅμοι]în toate" cu Tatăl, neprecizând dintr-o aşa zisă dorinţă de pace în Biserică în ce constă această asemănare. Homoiousienii au fost cei care au definit această asemănare ca referindu-se la fiinţa [οὐσία] Mântuitorului, ca fiind asemenea cu cea a Tatălui, iar anomeii, sau arienii radicali au negat orice asemănare a Logosului cu Dumnezeu [ἀνόμοις]. A se vedea: Basilius von Caesarea, *De Spiritu Sancto*, traducere şi note introductive de Hermann J. Sieben, (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993, p. 17-21.

[10] PG 36, 553B, F. Boulenger, *Grégoire de Nazianz, Discours funèbres...*, p. 151.

[11] P.J. Fedwick (ed), *Basile of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium....*, vol. 1, pag. IX-XXI.

cel Mare a fost o personalitate formativă şi dătătoare de ton în viaţa şi teologia Bisericii Răsăritului. Din totalitatea operelor sale ce au fost grupate în diferite categorii[12]: scrieri dogmatice, scrieri ascetice, omilii, epistole, reiese cu evidenţă interesul mare pe care l-a acordat vieţii liturgice în edificarea vieţii spirituale în eparhia sa: Regulile sale ascetice conţin o serie de indicaţii privitoare la rugăciunea cotidiană a monahilor[13], epistolele sale vorbesc despre existenţa şi practica rugăciunii cultice dar şi de administrarea Sfintelor Taine în comunităţile creştine ale Capadociei secolului IV[14], iar o anafora euharistică de o frumuseţe inegalabilă poartă numele său.

Operele Sfântului Vasile cel Mare oferă suficiente informaţii din care se pot desprinde principalele caracteristici ale cultului creştin din Capadocia secolului IV.

Dificultatea de a defini cu exactitate în ce constă paternitatea vasiliană a anaforalei ce poartă numele marelui părinte capadocian este dată de fluiditatea şi oralitatea ce a caracterizat cultul creştin al primelor secole, astfel încât de la moartea Sfântul Vasile (379) până la prima mărturie scrisă a acestui text euhologic ce apare abia în secolul VIII în codicele Barberini[15], perioada ce s-a scurs a fost în mod cert una de evoluţie a cultului, şi este astfel aproape imposibil ca acest răstimp să nu îşi fi lăsat amprenta asupra formularului euhologic atribuit Sfântul Vasile cel Mare. Este ceea ce remarca Th. Belpaire în 1931 în pertinenta recenzie făcută lucrării lui Hieronymus Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritischce Ausgabe*[16]:

„Asemănările între două formulare liturgice nu provin întotdeauna din dependenţa de un original comun, ci ele pot fi cauzate de forţele proprii ale dezvoltării liturgice..., iar această amplificare a textului anaforic s-a produs înainte de secolul IX, deci anterioară celui mai vechi manuscris (studiat de Engberding), într-o epocă în care se prea poate ca Liturghiile să fi fost reţinute pe de rost... Dacă se ţine seama de faptul că mai mult de cinci secole separă moartea Sfântul Vasile de la data primului manuscris cunoscut... eşti tentat să adopţi vis-a-vis de problema pusă de Engberding: amplificare sau scurtare a materialului pre-existent atitudinea de non liquet [chestiunea nu este clară]..."[17]

---

[12] A se vedea împărţirea pe categorii a operei Sfântului Vasile cel Mare pe care o foloseşte S.Y. Rudberg, *Manuscripts and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, în P.J. Fedwick (ed), *Basile of Caesarea ...*, vol. I, p. 49-65. De asemenea, a se vedea completa listă a lucrărilor marelui părinte capadocian alături de bogate indicaţii bibliografice la Pr. D. Fecioru, *Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea întâia* (=PSB 17), Bucureşti, 1986, p. 33-68.

[13] Regula Mare 37, PG 37, 1012D-1016D.

[14] O analiză amănunţită a tuturor trimiterilor din opera Sfântului Vasile cel Mare poate fi găsită în extrem de bine documentata lucrare a lui Bernard Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, (=OCA 225), Roma, 1985, cap. V: „La Liturgie et le culte", p.162-225.

[15] Stefano Parenti, Elena Velkovska (eds.), *L'eucologio Barberini Gr. 336*, (=BELS 80), Roma, 1995.

[16] (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931.

[17] Th. Belpaire, *Bibliographie: Dr. Hieronymus Engberding, Das eucharistische Hochgebet der Basiliosliturgie*, *Irenikon* 8 (1931), p. 763.

Primul lucru însă care trebuie chestionat este cel al posibilităţii improvizării şi modificării de către un episcop al unui text euharistic la sfârşitul secolului IV. Sfântul Vasile cel Mare nu dă în întreaga sa operă nici o trimitere la textul anaforalei vremii respective[18], dar diferitele referinţe cu caracter liturgic care apar în lucrările sale mărturisesc despre o oarecare fluiditate şi oralitate a cultului creştin a acelei perioade:

1. La începutul tratatului său „Despre Sfântul Duh" scris în jurul anului 373, Sfântul Vasile indică motivul care l-a determinat să redacteze această lucrare:

> „Nu de mult, pe când mă rugam cu poporul şi aduceam laudă lui Dumnezeu Tatăl în două feluri, şi anume odată cu Fiul împreună cu Sfântul Duh, iar altă dată prin Fiul în Duhul Sfânt, ne-au acuzat unii dintre cei de faţă că am fi folosit cuvinte străine şi contradictorii."[19]

După cum se poate observa, Sfântul Vasile este acuzat aici de inovaţii cultice cu implicaţii dogmatice[20]. Folosirea alternativă a celor două doxologii de către episcopul locului denotă o anumită fluiditate şi oralitate existentă în cult, fapt care face ca şi acuzaţia să fie adusă pe motiv de inovaţii teologice, iar nu pe motiv de inovaţii liturgice. Sfântul Vasile a folosit alternativ aceste două doxologii cu un scop vădit apologetic[21] şi

---

[18] B. Gain, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle...*, p. 187. Sigura trimitere directă referitoare la Sfânta Euharistie este Epistola 93 în care Sfântul Vasile scrie patricienei Cezaria referitor la deasa Împărtăşanie şi la posibilitatea păstrării ei datorită vremurilor de persecuţie chiar în casa fiecăruia dintre creştini.

[19] „Προσευχομένῳ μοι πρῴην μετὰ τοῦ λαοῦ, καὶ ἀμφοτέρως τὴν δοξολογίαν ἀποπληροῦντι τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, νῦν μὲν μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, νῦν δὲ διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, ἐπέσκηψάν τινες τῶν παρόντων, ξενιζούσαις ἡμᾶς φωναῖς κεχρῆσθαι λέγοντες, καὶ ἅμα πρὸς ἀλλήλας ὑπεναντίως ἐχούσαις." *De Spiritu Sancto* 2, 3, 1-6, Hermann J.Sieben, *Basilius von Caesarea, De Spiritu Sancto*, traducere şi note introductive, (=Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993, p. 78-79. În citarea textelor din tratatul despre Sfântul Duh vom folosi cu predilecţie execpţionala ediţie critică a lui Sieben, neignorând, desigur nici pe cea a lui Bernard Pruche, *Basile de Césarée, Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche, (=SChr 17bis), precum şi traducerea românească a Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, *Sfântul Vasile cel Mare. Scrieri. Partea a treia: Despre Sfântul Duh* (=PSB 12), Bucureşti, 1988.

[20] Adversarii Sfântului Vasile vedeau în folosirea în doxologie a diferitelor prepoziţii ca pe un indiciu a diferenţei de natură între Persoanele Sfintei Treimi. Marele părinte capadocian va arăta că Sfânta Scriptură foloseşte fiecare din aceste prepoziţii la fiecare din cele trei Ipostasuri divine, fără însă a sugera o diferenţă de fiinţă între ele. Referitor la folosirea prepoziţiilor acestea în teologia Sfântului Vasile şi a înaintaşilor lui, a se veda: Joseph Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (=LQF 19-20), Münster, 1962, p. 112-154; 155-168.

[21] Sfântul Vasile s-a implicat mult în lupta împotriva arianismului şi pentru apărarea mărturisirii de credinţă de la Niceea (325), a consubstanţialităţii Fiului cu Tatăl şi cu Sfântul Duh. Apologetica sa va cunoaşte însă un mod nou de expresie în încercarea de combatere a ereziei pnevmatomahe. Conştient că problema celei de a treia Persoane a Sfintei Treimi era insuficient cercetată, nefiind astfel oportun să se

didactic, putând face acest lucru deoarece oralitatea formularelor euhologice la sfârşitul secolului IV permiteau improvizaţia[22]. În alt pasaj din tratatul „Despre Sfântul Duh" autorul subliniază faptul că inovaţia de care este acuzat este de fapt însuşirea şi folosirea unei vechi expresii prezentă din vechime în cultul Bisericii, iar accentul pus pe importanţa tradiţiei orale în transmiterea şi păstrarea formularelor euhologice indică cadrele generale în care improvizaţia putea să aibă loc:

> „Împotriva afirmaţiei că doxologia <*împreună cu Sfântul Duh*> este fără mărturii şi nescrisă, aceasta o spunem: dacă nimic nescris nu este acceptat, atunci să nu fie primită nici această [doxologie]: dacă însă majoritatea Tainelor pe cale nescrisă s-au încetăţenit la noi, atunci alături de celelalte multe vom accepta şi pe aceasta. Cred că este apostolic, ca cineva să stăruie în tradiţiile nescrise"[23].

> „...Dacă însă trebuie să vorbesc despre mine însumi, eu păstrez această expresie ca pe o moştenire părintească, căci am primit-o de la un bărbat care a petrecut mult timp în slujba lui Dumnezeu. Căutând eu însumi [să aflu] dacă unul dintre bărbaţii fericiţi de demult au folosit aceşti termeni controversaţi de acum, am găsit mulţi, pe care vechimea lor îi face vrednici de crezare..."[24].

---

folosească la adresa ei termeni standard, consacraţi, precum ὁμοούσιος, pentru menajarea celor slabi în credinţă şi care de curând abia acceptaseră acest termen referitor la Persoana Fiului, Sfântul Vasile apelează la formule liturgice, care doxologic să sugereze deofiinţimea şi egalitatea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi. Aceasta poziţie moderată a sa va fi atacată din două părţi: pe de o parte de către pnevmatomahi, care în mod constant negau formularele euhologice cu implicaţii dogmatice prin care se mărturisea consubstanţialitatea celor trei Ipostasuri divine, pe de altă parte de către ortodocşii „fervenţi", care acuzau lipsa unei mărturisiri clare din partea Sfântului Vasile a dumnezeirii şi Sfântului Duh şi a omousianităţii Lui cu Tatăl şi cu Fiul. Sfântul Atanasie şi Sfântul Grigorie de Nazianz vor lua apărarea prietenului lor arătând că poziţia lui moderată era o adaptare „iconomică" la situaţia critică prin care trecea Biserica atunci: el s-a făcut slab cu cei slabi ca pe cei slabi să îi câştige (1 Cor 9,22). A se vedea: Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola către Palladie*, PG 26, 1168CD, Sfântul Grigorie de Nazianz, *Epistola* 58, (=Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 53), Berlin, 1969, p. 52-54.

[22] Dat fiind faptul că era posibilă improvizaţia în cult, abaterile de la tradiţiile cultice ale Bisericilor locale, riscau să fie clasificate drept „inovaţii". În Epistola 207 către clerul din Neocezareea (Courtonne II, p.184-186) Sfântul Vasile răspunde acuzaţiei că ar introduce o inovaţie în cult prin „modul nou în care se cântau psalmii şi în care se cântau melodiile glasurilor bisericeşti", indicând faptul că „obiceiurile [locale] care predomină azi în toate Bisericile lui Dumnezeu sunt asemănătoare şi se armonizează între ele". Într-un cuvânt, „inovaţiile locale" ale fiecărei comunităţi trebuiau să se încadreze în cadrele generale ale tradiţiei cultice bisericeşti străvechi apostolice.

[23] Πρός γε μὴν τὸ ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον εἶναι τὴν σὺν τῷ Πνεύματι δοξολογίαν, ἐκεῖνο λέγομεν: ὅτι εἰ μὲν μηδὲν ἕτερον ἄγραφον, μηδὲ τοῦτο παραδεχθήτω: εἰ δὲ τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται, μετὰ πολλῶν τῶν ἑτέρων καὶ τοῦτο παραδεξόμεθα. Ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν. De Spiritu Sancto, 29, 71,1-6, Sieben, p. 292.

[24] Ἐγὼ μὲν οὖν αὐτός, εἰ χρή με τοὐμὸν ἴδιον εἰπεῖν, ὥσπερ τινὰ κλῆρον πατρῷον τὴν φωνὴν ταύτην διαφυλάττω, παραλαβὼν παρὰ ἀνδρὸς μακρὸν ἐν τῇ

2. Pasajul clasic din tratatul „Despre Sfântul Duh" în care autorul chestionează posibilitatea fundamentării practicilor liturgice pe tradiţia nescrisă a Bisericii şi a improvizării în cult este cel din capitolul 27, 66:

> „Cuvintele epiclezei [rostite] la sfinţirea pâinii [Sfintei] Euharistii şi a potirului binecuvântării, cine dintre sfinţi ne-a lăsat-o în scris? Căci noi nu ne mulţumim doar cu acelea pe care Apostolul sau Evanghelia le aminteşte, ci rostim şi înainte şi după şi alte cuvinte, pe care le-am primit din tradiţia nescrisă, ca având mare putere [însemnătate] la [săvârşirea] Tainei."[25]

Este evidentă distincţia pe care Sfântul Vasile o face în acest capitol 27 între învăţăturile pe care Biserica le-a moştenit pe cale scrisă şi între cele pe care le-a primit prin Tradiţie de la Sfinţii Apostoli, între κήρυγμα, mărturisirea oficială şi publică a adevărului de credinţă creştin şi între δόγμα, învăţătura tainică nescrisă, experienţa de veacuri a Bisericii, păstrată în tăcere, sesizată şi trăită în cultul divin de către creştini [26]. Δόγμα este tradiţia liturgică ecclesială cu învăţăturile de credinţă tainice ce

---

λειτουργίᾳ τοῦ Θεοῦ διαζήσαντος χρόνον, δι᾽ οὗ καὶ ἐβαπτίσθην, καὶ τῇ ὑπηρεσίᾳ τῆς Ἐκκλησίας προσήχθην. Ἀναζητῶν δὲ κατ᾽ ἐμαυτὸν εἴ τις ἄρα τῶν παλαιῶν καὶ μακαρίων ἀνδρῶν ἐχρήσατο ταύταις ταῖς νῦν ἀντιλεγομέναις φωναῖς, πολλοὺς εὗρον καὶ τῇ ἀρχαιότητι τὸ ἀξιόπιστον ἔχοντας. De Spiritu Sancto, 29, 71, 28-35, Sieben, p. 295.

[25] De Spiritu Sancto 27, 66, 15-21: Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς Εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέ λιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. Sieben, p. 274, Cornițescu, p.79.

[26] Cuplul acesta κήρυγμα-δόγμα este esenţial în teologhisirea Sfântului Vasile, fără de care nu poate fi corect sesizată pnevmatologia sa. Ghidat de o fină şi distinsă gândire teologică, marele părinte capadocian a făcut distincţia între nucleul, miezul adevărului creştin şi exprimarea lui în concepte teologice. Δόγμα este însăşi viaţa Bisericii, este adevărul tainic ce îl conţine şi care nu se propovăduieşte, pe când κήρυγμα este mărturisirea şi definirea sinodală a adevărurilor de credinţă, care este supusă evoluţiei istorice, pasibilă de îmbunătăţiri şi aprofundări. Δόγμα are la Sfântul Vasile alt înţeles, faţă de cel consacrat mai în limbajul teologic, care numesc dogma învăţătura definită şi precizată a Bisericii. Referitor la nuanţele şi semnificaţiile acestor termeni în gândirea Sfântului Vasile cel Mare a se vedea: G. Florovsky, *Function of Tradition in the Ancient Church*, GOTR 9 (1963), p.181-200; Amand de Mendieta, *The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*, JThS 16 (1965), p.129-142; Idem, *The „Unwritten" and „Secret" Apostolic Traditions in the Theolgical Thought of St. Basil of Caesarea*, Edinborough, 1965, p. 16-60; B. Pruche, *Κήρυγμα et Δόγμα dans le traité Sur le Saint Esprit de Saint Basile de Césarée en Cappadoce*, SP 9 (=TU 94), Berlin, 1966, p. 257-262; H. Dörries, *Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist, în* Idem *(ed.), Wort und Stunde 1. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen, 1966, p.118-144; H.J. Sieben, *Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik* (1918-1978), Berlin, New York, 1980.

le cuprinde, transmisă de la Apostoli prin Tainele Bisericii [ἐν μυστηρίῳ][27], iar κήρυγμα ca formularea şi mărturisire de credinţă încearcă să definească şi să precizeze învăţătura Bisericii pe înţelesul tuturor[28]. Se pare astfel, că majoritatea formularelor euhologice erau nescrise[29], iar săvârşitorul Sfintelor Taine improviza într-un cadru dat, folosindu-se de tainicul tradiţiei apostolice [δόγμα] pentru a exprima în manieră personală în textul anaforalei ceea ce din totdeauna Biserica a experiat.

3. În alt pasaj din tratatul său despre Sfântul Duh, marele părinte capadocian pare să cunoască un formular liturgic deja fixat în scris din secolul III şi pus sub autoritatea Sfântului Grigorie Taumaturgul († 270):

> „...la ceea ce el [Sfântul Grigorie Taumaturgul] a lăsat Bisericii nu s-a mai adăugat nici un act [liturgic] nici un cuvânt, nici vreun oarecare rit tainic. Multe din cele ce se săvârşesc de către ei par să fie incomplete [neterminate] din cauza vechimii compunerii lor; căci

[27] *De Spiritu Sancto* 27, 66, 1-4: „Între dogmele şi învăţăturile propovăduite păstrate în Biserică, pe unele din predania scrisă le avem, pe celelalte le-am primit dăruite *pe calea Tainelor* din tradiţia Apostolilor. [Τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδό σεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα]. Expresia ἐν μυστηρίῳ a fost aleasă de Sfântul Vasile pentru a introduce o enumerare a Tainelor pe care le va menţiona ca alcătuind învăţătura tainică a Bisericii, a acelor acte liturgice prin care se comunică pleromei ecclesiale în chip tainic şi nevăzut harul dumnezeiesc. Vezi: J. Gribomont, *Esotérisme et Tradition dans le Traité du Saint-Esprit de Saint Basil*, Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 2 (1967), p. 52-53; G. Florovsky, *Function of Tradition*...p. 194.

[28] „Altceva este dogma şi altceva este kerigma. Despre una se tace, despre cealaltă se propovăduieşte în public. O formă de tăcere este şi obscuritatea de care se foloseşte Scriptura, îngreunând înţelegerea dogmelor în folosul cititorilor." De Spiritu Sancto 27, 66, 56-60: Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ᾗ κέχρηται ἡ Γραφή, δυσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτελές., Sieben, p. 276. Regretăm traducerea românească defectuoasă a acestui pasaj din PSB 12, p. 80.

[29] Disciplina arcană impunea ca învăţătura tainică, nescrisă a Bisericii, să fie păstrată cu sfinţenie în tăcere: „Nu am fost oare bine învăţaţi din această nepropovăduită şi ascunsă învăţătură, pe care în modestă şi lipsită de griji tăcere părinţii noştri au păstrat-o, că cinstea (sfinţenia) Tainelor prin tăcere se păstrează? Ceea ce nu au voie nici măcar să vadă cei neiniţiaţi, cum ar putea fi potrivit (înţelept) ca triumfător prin scrieri acestora ca învăţătură să li se propovăduiască? De Spiritu Sancto 27, 66, 28-34: Οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιγῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνο δεδιδαγμένοι, τῶν μυστηρίων τὸ σεμνὸν σιωπῇ διασῴζεσθαι; Ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν ἐκθριαμβεύειν ἐν γράμμασιν; Sieben, p. 276. Acest fapt nu exclude însă posibilitatea existenţei şi a unor formulare euhologice scrise la sfârşitul secolului IV, uzitate fiind în paralel cu cele reţinute doar prin tradiţia orală.

nu au permis cei care au condus ca urmaşi [ai lui Grigorie] Bisericile ca lucruri care după el au apărut să fie preluate spre adăugire."[30]

Dacă Sfântul Vasile se referă aici la un formular euhologic deja fixat în scris ar putea fi pus sub semnul întrebării, datorită accentului mare îl pune în întreaga sa operă asupra caracterului oral al transmiterii şi păstrării textelor liturgice. Astfel, aici ar putea fi vorba aici de o „fixare" în Tradiţie impusă de personalitatea Sfântului Grigorie Taumaturgul, care a făcut ca inovaţii liturgice cu implicaţii dogmatice să nu fie acceptate[31], însă faptul că începând din prima jumătate a secolul III pot fi întâlnite formulare liturgice fixate deja în scris, cum este Tradiţia Apostolică a lui Ipolit, în care se precizează în mod clar faptul că episcopul nu era obligat să urmeze formularul euhologic scris existent la acea vreme, ci putea să improvizeze, rămânând în cadrele învăţăturii ortodoxe[32], pledează pentru posibilitatea existenţei concomitente în epoca Sfântul Vasile atât a unor formulare liturgice fixe, „model" după care se ghida episcopul în săvârşirea Liturghiei, cât şi a unei libertăţi de improvizare în actul de celebrare a Sfintei Euharistii, libertate care, odată cu trecerea timpului, va fi treptat redusă până în secolul VI, când mai toate anaforalele ajung să fie aşternute în scris[33]. Astfel, Novella 137 a lui Iustinian din anul 565 prevede pentru candidaţii la rangul de episcop obligativitatea de a memora şi a reda textul anaforalei în prezenţa ierarhilor care urmează să săvârşească hirotonia[34].

[30] *De Spiritu Sancto* 29, 74, 31-35: Ταύτῃ τοι καὶ πολλὰ τῶν παρ' αὐτοῖς τελουμένων ἐλλειπῶς ἔχειν δοκεῖ, διὰ τὸ τῆς καταστάσεως ἀρχαιότροπον. Οὐδὲν γὰρ ἠνέσχοντο οἱ κατὰ διαδοχὴν τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσαντες τῶν μετ' ἐκεῖνον ἐφευρεθέντων παραδέξασθαι εἰς προσθήκην. Sieben, p. 304.

[31] Este opinia expusă de Arthur Gibson în disertaţia sa doctorală susţinută la Facultatea de Teologie a Universităţii Catolice din America, rămasă însă nepublicată: *Saint Basil's Liturgical Authorship*, Washington D.C., 1965, p. 15.

[32] Tradiţia Apostolică, 9, 3-5: „Iar episcopul să mulţumească, aşa cum am spus mai sus. Nu este absolut deloc necesar ca el să rostească aceleaşi cuvinte pe care noi le-am reprodus, ca şi cum s-ar sili să recite din memorie, aducând mulţumire lui Dumnezeu; dar să se roage fiecare după cum poate. Dacă cineva este în stare să se roage destul de mult şi să rostească o rugăciune solemnă, este un lucru bun. Dar dacă cineva, când se roagă, spune o rugăciune scurtă (măsurată, limitată), să nu fie împiedicat, numai ceea ce rosteşte să fie cu adevărat ortodox." Anton Hänggi, Irmgard Pahl (eds.), *Prex Eucharistica*, Fribourg 1968, p. 80-81; A se vedea şi: Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, London, 1937, 2nd edn 1968, p. 4-9; 18-19. Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster, 1963, p. 11-17; 28-29.

[33] Allan Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Euharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, (= Studies in Christian Antiquity 21), Washington, 1981, p. 246.

[34] Novella 137, 2 şi 6, ed. Schoell, *Corpus Iuris civilis* III, Berlin, 1895, p. 695-699; A se vedea analiza acestui pasaj la G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, (=Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59), 1973, p. 30 ş. u.; R.Taft, *The Great Entrance*, (=OCA 200), Roma, 1978, p. 360 ş. u.

Pe baza acestor informaţii pe care le oferă scrierile Sfântul Vasile cel Mare referitor la caracteristicile rugăciunii euharistice din a doua jumătate a secolului IV, precum şi pe baza analizei contextului general cultic al acestei perioade a evoluţiei anaforalei euharistice a fost chestionată problema paternităţii vasiliene a anaforalei ce poartă numele sfântului. A compus Sfântul Vasile o anafora nouă, sau a prelucrat un text preexistent? Răspunsul dat de cercetarea liturgică este că în acest cadru de oralitate şi fluiditate a cultului, rolul acestui sfânt părinte a fost unul literar, de perfecţionare a unui text ce era atunci în uz în Cezareea Capadociei, pe baza Tradiţiei nescrise, tainice, binecunoscute şi familiare acestuia[35]. Este astfel evident faptul că un episcop al secolului IV în actul de redactare sau prelucrarea a unui text euhologic trebuia să ţină cont de o serie de norme, de un cadru definit, cel al Tradiţiei nescrise, în care rugăciunea euharistică trebuia să rămână, menţionând creaţia, iconomia mântuirii, cuvintele de instituire şi o doxologie finală[36], având astfel destul de puţină libertate de a improviza. Rolul lui se reducea la a insera pasaje scurte într-o schemă bine definită, cu scopul de a preciza şi a defini mai bine conţinutul teologic al textului euhologic[37].

Lect. Dr. CIPRIAN STREZA,
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

The Christian Worship of the 4th Century Cappadocia, between Improvisation and Written Text. An Inquiry into St Basil the Great's Writings. *In Capadocia of the 4th century the worship consisted of both liturgical improvisation and liturgical written texts. The works of St Basil the Great are a very clear testimony that each bishop of his time was conscious about a conventional framework for the Eucharistic prayer, which contained some specific themes, formulas, phrases and vocabulary called by the liturgists as "Formelgut", having his origins in the apostolic age. In the 4th century, when the Church was involved in many anti-heretical fights, it was the task of each bishop to shape this elements into a unified prayer, aided by ideas derived from Scripture and Tradition, but also relying on insights and words of his own trying also to bring into the worship the orthodox dogmatic truth.*

---

[35] H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*, (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p. LXXXIV-LXXXV.

[36] R.C. Hanson, „The Liberty of the Bishop to improvise prayer in the Eucharist", *Vigiliae Christianae* 15 (1961), p. 173-176.

[37] G. Cuming, „Pseudonymity and Authenticity, with special reference to the Liturgy of St. John Chrysostom", în Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 15, Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies, held in Oxford 1975, (=TU 128), Berlin, 1984, p. 537.

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 43-67.
Diac. Drd. Călin Taloş

VECHIUL TESTAMENT ÎN CULTUL BISERICII*

I. INTRODUCERE

Vechiul Testament a fost folosit şi cinstit de creştini pentru că Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos a respectat Legea cea Veche şi i-a acordat preţuire, deoarece paginile Scripturii Vechi vestesc despre Sine: „Cercetaţi Scripturile, căci socotiţi că în ele aveţi viaţă veşnică şi tocmai ele sunt care mărturisesc despre Mine" (In. 5, 39). Mântuitorul Hristos este plinitorul şi desăvârşitorul Legii Vechi: „Să nu socotiţi că am venit să stric Legea şi proorocii. N-am venit să stric, ci să plinesc" (Mt. 5, 17). Noul Testament apare ca o continuitate firească a celui Vechi, în care „evanghelia" mesianităţii îl propovăduia în chip profetic pe Iisus Hristos. Mântuitorul a tâlcuit chiar El Scriptura Vechiului Testament atunci când mergea pe cale spre Emaus împreună cu Luca şi Cleopa, subliniind bogăţia mesianică a acesteia: „Şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El." (Lc. 24, 27). În acest episod scripturistic Hristos Logosul se descoperă ca *TÂLCUITOR* prin excelenţă al Vechiului Testament dar mai ales ca şi *CONŢINUT TAINIC* al acestuia.

Sfinţii Apostoli vorbesc şi ei lămurit despre valoarea Scripturilor veterotestamentare pe care o citează în scrierile lor arătând astfel legătura organică ce există între cele două Testamente. Astfel Sfântul Apostol Pavel arăta în faţa regelui Agripa cadrele propovăduirii sale de la care nu s-a abătut: „Dobândind deci ajutorul de la Dumnezeu, am stat până în ziua aceasta, mărturisind la mic şi la mare, *fără să spun nimic decât ceea ce şi prorocii şi Moise au spus că va să fie:* că Hristos avea să pătimească şi să fie cel dintâi înviat din morţi şi să vestească lumină şi poporului şi neamurilor." (F. Ap. 26, 22-23). Sfântul Petru vorbeşte cu mare claritate despre caracterul inspirat al proorociei Vechiului Testament: „Pentru că niciodată proorocia nu s-a făcut din voia omului, ci oamenii cei sfinţi au grăit, purtaţi fiind de Duhul Sfânt" (II Pt. 1, 21).

Vechiul Testament nu a rămas niciodată o carte pecetluită şi închisă prin întruparea Mântuitorului, ci ea a fost folosită încă din primele zile ale Bisericii primare (cf. F.Ap. 2, 42; Efes. 5, 19; Colos. 3, 16), care a asimilat-o ca parte integrantă a cultului

*** Lucrare în cadrul pregătirii pentru doctorat, la disciplina Studiul Vechiului Testament, întocmită sub îndrumarea Pr. Prof. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pentru publicare.**

creştin, alături de scrierile ce vor forma canonul Noului Testament. Fără Vechiul Testament creştinii nu puteau înţelege cum „Dumnezeu odinioară în multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, iar în zilele acestea mai de pe urmă, ne-a vorbit nouă prin Fiul..." (Evr. 1, 1).

Trebuie să ţinem seama că prima scriere creştină este oferită aproximativ în anul 43 d.Hr. de către Sfântul Evanghelist Matei. El adresează opera sa în primul rând creştinilor proveniţi dintre iudei[1], prezentând evenimentele hristice ale activităţii mesianice ca fiind împlinirea Revelaţiei trecute[2]. Până la apariţia evangheliei mateene şi încă mult timp după aceasta creştinii lecturau şi explicau Vechiul Testament la cultul divin, evident din perspectiva mesianică, care-L vestea pe Domnul Hristos. Noua credinţă creştină trebuia argumentată şi susţinută apologetic prin profeţiile referitoare la Mântuitorul[3].

Membrii primei comunităţi creştine din Ierusalim la fel ca şi Apostolii erau aleşi dintre iudei, fapt care îi îndreptăţeşte să păstreze la început deprinderile de cult cu care veneau din Legea Vechiului Testament. Putem vorbi de un cult mixt, iudeo-creştin, în perioada primară a istoriei Bisericii creştine. Primii creştini îndeplineau o parte din obligaţiile cultului public iudaic de la Templu, adunându-se în foişorul lui Solomon la ceasurile obişnuite de rugăciune ale evreilor, ceasul al treilea (F. Ap. 2, 15), al şaselea (F. Ap. 10, 9) şi al nouălea (F. Ap. 3,1). Acestea au trecut mai târziu ca rânduieli de sine stătătoare între cele şapte Laude ale Bisericii. Pe lângă rugăciunea de la Templu, participau şi la anumite adunări liturgice de cult, specific creştine, ce se săvârşeau în case particulare, îndeosebi în foişorul Cinei celei de Taină din casa Mariei, mama lui Ioan Marcu (F. Ap. 1, 13; 12, 12), socotită cel mai vechi lăcaş de cult creştin. Elementul central al acestor adunări – denumite când *συναγωγαί* (Iac. 2, 2; Evr. 10, 25), când *ἐκκλησίαι* (F. Ap. 2, 5; Rom. 16, 4; I Cor 16, 19, etc.) – era frângerea pâinii, adică Sfânta Euharistie. La aceasta se adăugau rugăciuni în comun, citiri din cărţile sfinte (1 Tes. 5, 27), predica şi cântări religioase, între care şi psalmii lui David (Efes. 5, 19). Urmau apoi agapele şi colecta pentru săraci (I Cor. 16, 1-2)[4].

Caracterul biblic al cultului se menţine şi în *perioada post apostolică*: „Şi în ziua numită a soarelui, toţi cei ce se află prin oraşe şi prin sate ne adunăm la un loc şi se citesc scrierile Sfinţilor Apostoli sau ale profeţilor, pe cât ne permite timpul..."[5].

---

[1] Vezi această problemă tratată detaliat la Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. II, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002, p. 88-94.

[2] *Ibidem*, p. 266.

[3] Vezi Sf. Iustin Martirul şi Filozoful, *Dialog cu Iudeul Trifon*, în *Apologeţi de limbă greacă*, trad., note, indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof Dr. O. Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1997.

[4] Prezentarea acestui prim program liturgic al Bisericii primare cf. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală*, ed. II-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1993, p. 69.

[5] Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful, *Απολογία πρώτη υπέρ κριστιανων*, cap. 67, Migne, P.G. vol. VI, col. 429, apud Magistrand Mircea Basarab, „Vechiul Testament în liturghiile Ortodoxe", în *ST*, 13 (1961), nr. 3-4, p. 205.

Aşezămintele apostolice descriu în amănunt cuprinsul cultului dar mai ales care era partea de contribuţie a Vechiului Testament: „În mijloc (în mijlocul bisericii) citeţul şezând pe un loc înalt, să citească scrierile lui Moise, şi ale lui Isus al lui Navi, ale Judecătorilor, şi ale Împăraţilor, Paralipomenele şi cărţile despre întoarcerea din captivitate. Pe lângă acestea, cărţile lui Iov şi ale lui Solomon şi ale celor şasesprezece prooroci, făcându-se citirile în două părţi. Altcineva *să cânte psalmii lui David, iar poporul să cânte începutul stihurilor*. După aceasta să se citească Faptele noastre ale Apostolilor..."[6] Rolul acestui citat este şi acela de a confirma faptul că la temelia imnografiei creştine au stat psalmii biblici, al căror uz liturgic este moştenit din cultul iudaic: „cei dintâi şi mai importanţi psalmi folosiţi în cultul Bisericii primare trebuie să fi fost, fără îndoială, psalmii mesianici, adică aceia în care împăratul şi proorocul David a întrezărit şi profeţit, mai mult sau mai puţin clar, venirea, viaţa, activitatea, patimile şi moartea Mântuitorului, ca de exemplu Ps. 2, 16, 45, 72 (73), 110 (111) ş.a."[7].

Sfinţii Părinţi, ca următori şi continuatori ai învăţăturii Mântuitorului Iisus Hristos şi a Sfinţilor Apostoli, mărturisesc cu toată convingerea valoarea Vechiului Testament pentru mântuire, legat indestructibil de Noul Testament, amândouă inspirate de acelaşi Duh Sfânt. Unitatea Scripturii este apărată fără tăgadă de către toţi Sfinţii Părinţi. Aducem ca exemplu doar pe Sfântul Chiril al Ierusalimului care zice: «Unul este Dumnezeul celor două Testamente, Cel care a vestit mai înainte în Vechiul Testament pe Hristos, arătat în Noul Testament, Cel care ne-a călăuzit prin Lege şi profeţi la Hristos. Dacă vreodată vei auzi vreun eretic, hulind Legea şi profeţii răspunde-i mântuitoarele cuvinte: *Iisus n-a venit să strice Legea, ci să o plinească*»[8].

Pe parcursul veacurilor, Vechiul Testament a mai pierdut din întrebuinţarea largă de care s-a bucurat la începutul creştinismului şi în epoca patristică, accentul mutându-se tot mai mult pe Noul Testament, neglijindu-se uneori adevărul de necontestat, că *Vechiul Testament sprijină pe cel Nou, iar Noul Testament îl explică pe cel Vechi, formând împreună o unitate desăvârşită*, şi susţinem această afirmaţie pe cuvintele Fericitului Augustin: *„Novum Testamentum in vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet"*[9].

Biserica Ortodoxă argumentează şi prin cultul ei adevăratul rol al Vechiului Testament în iconomia mântuirii. În cele ce urmează vom apela la izvorul nesecat al cărţilor de cult, lăsându-le să grăiască despre evidenţa învăţăturii revelate a Vechiului Testament în cultul divin. Cultul Bisericii nu face altceva decât să pună în lumină comorile şi paginile istoriei mântuirii, cuprinse, din perspectiva analizei noastre, în Vechiul Testament.

---

[6] *Aşezămintele apostolice*, cartea II, cap. 57, trad. Mihălcescu Pâslaru Niţu, 1928, p. 76, apud. Prot. Dr. D.I. Belu, *Vechiul Testament ca izvor omiletic*, în *M.A.*, 19 (1957), nr. 5-8, p. 520.

[7] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op. cit*, p. 706.

[8] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* 4, 33 trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1943, p. 129, apud. Prot. Dr. D.I. Belu, *art. cit.*, p. 512-513.

[9] Cf. Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică* (manual pentru seminariile teologice), EIBMBOR, Bucureşti, 1991, p. 73.

II. VECHIUL TESTAMENT ÎN CULTUL DIVIN ORTODOX

Odată cu dezvoltarea imnografiei şi a alcătuirii de cărţi cultice în Biserica Ortodoxă, păstrătoare şi transmiţătoare fidelă a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, nu a înlăturat folosirea Vechiului Testament în alcătuirea imnelor liturgice, ci dimpotrivă a acordat un spaţiu important izvorului veterotestamentar ce consolidează adevărul de credinţă că Iisus Hristos este Mesia cel prezis de prooroci. Imnografii şi alcătuitorii cărţilor cultice ortodoxe au descoperit prin lucrarea lor, pusă în slujba adevărului divin, sensurile şi dimensiunile teologiei biblice a Vechiului Testament în unitate desăvârşită cu cel Nou. Fie că este vorba de psalmii mesianici, fie de cântările biblice, paremii, personaje sau evenimente tipologice, imnografia ortodoxă le-a pus la îndemâna credincioşilor care participă la cultul divin. Rânduiala sfintelor Liturghii, a celor şapte Taine, şapte Laude, precum şi a Ierurgiilor evidenţiază învăţătura revelată a Vechiului Testament.

Arhimandritul Benedict Ghiuş subliniază următorul fapt: „Cărţile de slujbă reprezintă de fapt învăţătura de fiecare zi a Bisericii. Ele sunt, ca structură, expresia autorizată şi mereu vie a întregii predanii patristice, contemporană cu toate veacurile. E o formă a tradiţiei sfinte, izvor de doctrină dumnezeiască: *lex credendi* ajunsă *lex orandi*"[10]. Există, aşadar, o legătură extrem de strânsă între imnografie, dogmă şi Sfânta Scriptură, o relaţie în care Vechiul Testament îşi aduce aportul său de necontestat, subliniind importanţa teologiei biblice în înţelegerea textelor liturgice.

Trebuie să ţinem seama şi de faptul că procesul de alcătuire a cărţilor de ritual, aşa cum le avem în forma actuală, s-a încheiat în cursul secolului al X-lea şi în prima jumătate a secolului al XI-lea[11]. Această perioadă de zece secole creştine a rămas marcată profund de comoara gândirii şi operei patristice, în care teologia biblică a reprezentat un segment de căpătâi; „pe urmele autorilor apostolici, teologii perioadei post apostolice conturează metode exegetice potrivite pentru a înţelege şi explica *relaţia dintre Iisus şi tradiţia Vechiului Testament*"[12].

II.1. Vechiul Testament în Sfintele Taine

Taina Botezului a fost prefigurată de profetul Iezechil atunci când vestea cuvintele lui Dumnezeu despre apa cea curăţitoare ce va pregăti fiinţele pentru primirea Sfântului Duh. Această apă face ca Botezul să fie poartă de intrare în Legea Noului Legământ: „Şi vă voi stropi cu apă curată şi vă veţi curăţi de toate întinăciunile voastre şi de toţi idolii voştri vă voi curăţi. Vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră şi vă voi da inimă de carne. Pune-voi înăuntrul vostru Duhul Meu şi voi face ca să umblaţi după legile mele şi să păziţi şi să urmaţi rânduielile Mele" (36, 25-27).

[10] „Faptul Răscumpărării în imnografia Bisericii Ortodoxe", în *ST*, 22 (1970), nr. 1-2, p. 72.

[11] Pr. Prof. Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărţile de ritual şi cântare bisericească*, Ed. Pace, Bucureşti, 1937, p. 149-157.

[12] Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiţia Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca 2003, p. 57.

Tot la Botez, atunci când preotul binecuvântează untdelemnul se roagă astfel: *„Stăpâne Doamne, Dumnezeul părinţilor noştri, Care celor ce erau cu Noe în corabie le-ai trimis porumbelul, având în gură ramură de măslin, semnul împăcării şi al mântuirii din potop, şi-a închipuit prin acela taina harului, şi ai dat rodul măslinului spre plinirea Sfintelor Tale Taine..."*[13]. Iată că stâlparea de măslin adusă lui Noe de porumbel este dăruită noului botezat spre împăcare, mântuire din potopul păcatului şi spre gustare din taina harului.

După ce pruncul este botezat se citeşte Psalmul 31[14], în care se vesteşte chemarea la înnoire întru Domnul, ferirea de fărădelegi şi bucuria celui ce se naşte din Dumnezeu: *„Fericiţi cărora s-au iertat fărădelegile şi cărora s-au acoperit păcatele. Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul, nici nu este în gura lui vicleşug... Veseliţi-vă în Domnul şi vă bucuraţi drepţilor, şi vă lăudaţi toţi cei drepţi la inimă"* (v. 1-2, 12).

Sfânta Taină a Euharistiei a fost prefigurată în Vechiul Testament începând cu jertfa lui Melchisedec (Fac. 14, 18-20), cel care l-a întâmpinat pe Avraam cu pâine şi vin, binecuvântându-l. Iisus Hristos „preot în veac după rânduiala lui Melchisedec" se oferă nouă ca jertfă în Sfânta Împărtăşanie sub forma pâinii şi a vinului.

În cuvântarea despre pâinea vieţii (Ioan 6) Mântuitorul face referire la mana dată israeliţilor în pustie (Ieş. 16) – „Părinţii voştri au mâncat mană în pustie şi au murit" (v. 49)", arătând apoi că aceasta a fost doar o preînchipuire a adevăratei pâini euharistice: „Eu sunt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci"(v. 51)

Ca şi chip al Tainei Sfintei Împărtăşanii trebuie să amintim şi jertfa mielului pascal (Ieş 12). Maleahi a profeţit că focul nu se va mai aprinde pe jertfelnice ci se va aduce lui Dumnezeu tămâie şi prinoase curate (1, 10-11). Euharistia este prinosul curat al Legii celei Noi sfinţită prin jertfa şi învierea lui Hristos.

Biserica mărturiseşte că ***Taina Căsătoriei*** a fost instituită de Dumnezeu încă din grădina Edenului (cf. Fac. 2, 18-25). Însuşi Hristos face trimitere la Vechiul Testament atunci când se referă la căsătorie: „N-aţi citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat şi femeie" (Mt. 19, 4). Participând la nunta din Cana Galileii „Hristos întăreşte din nou legătura căsătoriei dintre bărbat şi femeie şi o înalţă, din ordinea naturii, în ordinea harului, învăluind-o în ambianţa harică ce iradia din Persoana Sa"[15].

În rugăciunile din rânduiala Cununiei sunt cuprinse figuri ale Vechiului Testament aduse spre pildă: Adam şi Eva *„Dumnezeule cel prea curat şi Ziditorule a toată făptura, Care din Iubirea Ta de oameni ai prefăcut coasta strămoşului Adam în femeie şi i-ai binecuvântat pe dânşii şi ai zis: creşteţi şi vă înmulţiţi şi stăpâniţi pământul; şi pe amândoi i-ai arătat un trup prin însoţire... "*[16], Avraam şi Sarah, Isaac şi Rebeca,

[13] *Molitfelnic*, tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 31.

[14] *Ibidem*, p. 3.

[15] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. a II-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 123.

[16] *Ibidem*, p.72.

Iacov şi Rahela, Iosif şi Asineta cu Efrem, Manase-pruncii lor, Zaharia şi Elisabeta, Iesei din neamul căruia s-a născut după trup Mântuitorul Hristos[17]. Alături de aceştia, într-o altă rugăciune sunt pomeniţi Moise şi Semfora[18]. Cei ce primesc Taina Cununiei sunt puşi sub purtarea de grijă a lui Dumnezeu, Care să-i păzească pe ei în toate zilele vieţii lor asemenea celor din Vechiul Testament care au fost puşi sub pronia divină: Noe, Iona, cei trei tineri în Babilon, Enoh, Sem şi Ilie[19]. *„Isaia dănţuieşte"* pentru că s-a împlinit profeţia lui: *„Fecioara a luat în pântece şi a născut Fiu pe Emanuel, pe Dumnezeu şi Omul; Răsăritul este numele Lui, pe Care slăvindu-L, pe Fecioara o fericim"*[20] (cf. Is. 7,14).

Într-una din rugăciunile de la ***Taina Spovedaniei*** sunt evocaţi David şi Manase[21], exemple care au rămas în istoria mântuirii ca putere şi râvnă de pocăinţă în faţa lui Dumnezeu, pentru luarea aminte a celor care îşi mărturisesc păcatele şi aduc căinţă sinceră pentru ele.

Cele două personaje amintite mai sus sunt puse alături de modelul de pocăinţă al ninivitenilor, în rugăciunile de la ***Taina Sfântului Maslu***: *„...căci Tu, Doamne, în Legea cea Veche ai rânduit păcătoşilor pocăinţă, precum lui David şi ninivitenilor şi celor ce au fost mai înainte şi celor după aceştia ..."*[22]; *„Dumnezeule, Mântuitorul nostru, Cel ce prin proorocul Tău Natan ai dăruit iertare lui David care s-a pocăit de păcatele sale, şi ai primit rugăciunea cea de pocăinţă a lui Manase..."*[23]. Numărul de şapte preoţi cerut pentru săvârşirea Sfântului Maslu îşi găseşte o explicaţie şi în Vechiul Testament: Elisei s-a aşezat peste un copil mort şi s-a rugat lui Dumnezeu să-l învieze „şi a strănutat copilul de şapte ori şi a deschis copilul ochii" (II Regi 4, 35); Iosua înconjurase de şapte ori cetatea Ierihonului şi numai după aceasta a putut să o cucerească (Ios. 6, 16).

II.2 Vechiul Testament în sfintele ierurgii

Rânduiala aducerii pruncului la biserică după patruzeci de zile şi citirea rugăciunilor femeii care a născut[24] se bazează pe referatul din Levitic 12, 2-8 unde sunt prescrise rânduieli pentru curăţirea femeilor după naştere. După Legea evreiască o femeie era întinată patruzeci de zile în urma naşterii. După acest timp trebuia să aducă spre jertfă „un miel de un an, ardere de tot şi un pui de porumbel sau o turturică, jertfă pentru păcat" (Lev. 12, 6). Această rânduială a fost împlinită şi de către Maica Domnului (Lc. 2, 22-24). *„Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce prunc*

[17] *Ibidem*, p. 73.
[18] *Ibidem*, p. 74.
[19] *Ibidem*, p. 75.
[20] *Ibidem*, p. 81.
[21] *Ibidem*, p. 51.
[22] *Ibidem*, p. 134.
[23] *Ibidem*, p. 135.
[24] *Ibidem*, p. 41.

fiind, la patruzeci de zile, ai fost adus la Templul Legii de Maria, cea neispitită de nuntă şi sfântă Maica Ta..."[25].

În slujba sfinţirii *Aghiasmei celei mari*, ce se săvârşeşte la praznicul Botezului Domnului Iisus Hristos, se găsesc trei paremii din proorocul *Isaia:* 35, 1-10; 55, 1-13; 12, 3-6[26]. Acestea întăresc fundamentul scripturistic despre apa mântuitoare pătrunsă de Duhul Sfânt. Credinciosul este îndemnat de proroc să guste din izvoarele dătătoare de viaţă: „veţi scoate apa cu veselie din izvoarele mântuirii" (12, 3); „cei ce sunteţi însetaţi, mergeţi la apă" (55, 1). În vremurile mesianice vestite de Isaia apa va spiritualiza creaţia: „pământul cel fără de apă se va preface în bălţi şi ţinutul cel însetat va fi izvor de apă" (35, 7).

Curăţirea şi totodată salvarea prin apă trimite la episodul potopului şi corabiei lui Noe (Fac. 7 şi 8) – cele două mari simboluri biblice ale Vechiului Testament, ce l-au determinat pe Herma să spună că: „Biserica este zidită pe ape", iar pe Sfântul Chiril al Ierusalimului să scrie: „Duhul lui Dumnezeu se purta peste ape... începutul lumii este apa, iar începutul Evangheliei este Iordanul"[27].

Slujba înmormântării mirenilor cuprinde în paginile ei numeroase ramuri din Vechiul Testament: Psalmul 90 în care David îşi cânta nădejdea că după ce va trece din viaţa pământească va auzi cuvintele Domnului[28], iar în Psalmul 118, care constituie Catisma principală cuprinsă în rânduială[29], psalmistul exclamă: „aprins e sufletul meu de dorirea judecăţilor tale în toată vremea... Viu va fi sufletul meu şi Te va lăuda şi judecăţile tale îmi vor ajuta mie" (Ps. 118, 20, 175). Peste cel adormit după ce este lăsat în mormânt se varsă cenuşă din cădelniţă şi ţărână[30] spre a arăta adevărul cuvintelor Scripturii, că omul este „pulbere şi cenuşă" (Fac. 18, 27).

Rugăciunea la aducerea darurilor de pârgă[31] este bazată pe referirea din Ieşire 23, 19 în care rânduiala poporului lui Israel prevedea ca roadele pământului să fie aduse mai întâi la casa Domnului Dumnezeu pentru a fi binecuvântate şi numai după aceea folosite „Pârga din roadele ţarinii tale să o aduci în casa Domnului Dumnezeului tău!"

Rânduiala binecuvântării care se face la punerea temeliei bisericii şi la înfingerea Crucii aduce aminte prin rugăciunile ei de două teme ale Vechiului Testament:

a) binecuvântarea şi sfinţirea cu untdelemn a pietrei pe care Iacov dormise şi a avut vedenie de la Dumnezeu (Fac. 28, 18-19)

b) toiagul lui Moise (Ieş. 14)

[25] *Ibidem*, p. 43.

[26] *Ibidem*, p. 576-578.

[27] Cateheza a III-a, 5; P.G. 33, 432, apud Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti 1996, p. 299

[28] *Ibidem*, p. 169-170.

[29] *Ibidem*, p. 171-181.

[30] *Ibidem*, p. 200.

[31] *Ibidem*, p. 360.

Aceste două teme au fost preluate în Rânduială astfel: *„Doamne, Dumnezeul părinților noștri, Căruia a fost bineplăcută și bineprimită vărsarea untdelemnului pe care l-a turnat Iacov pe piatra pe care a pus-o stâlp și a numit-o casă a lui Dumnezeu..."*[32]. *„Doamne, Dumnezeule atotțiitorule, Care prin toiagul lui Moise ai preînchipuit cinstita și de viață făcătoare Cruce a iubitului Tău Fiu, Domnului nostru Iisus Hristos..."*[33]

Tot în această slujbă de punerea temeliei bisericii găsim incluși și Psalmii 83, 86, 126, 131. În acești Psalmi, David preaslăvește casa lui Dumnezeu pe care cu atâta dragoste dorea să o construiască. Acest lucru s-a întâmplat, însă, prin urmașul său – Solomon – care a zidit Templul din Ierusalim. Poezia acestor Psalmi, adâncimea spirituală a lor, relevă pentru noi imaginea lui David urcând treptele desăvârșirii spre Dumnezeu, tânjind să calce în „curțile casei Dumnezeului nostru": „Cât de iubite sunt lăcașurile Tale, Doamne al puterilor ! Dorește și se sfârșește sufletul meu după curțile Domnului; inima mea și trupul meu s-a bucurat de Dumnezeul cel viu" (Ps. 83, 1-2).

Poruncile pe care Dumnezeu le-a dat lui Moise cu privire la modul confecționării celor trebuincioase înfrumusețării Cortului Sfânt (Ieș. 25 și 37) sunt amintite în rugăciunea de la ***Rânduiala binecuvântării îmbrăcămintelor și acoperămintelor dumnezeiescului prestol și al jertfelnicului:*** *„Doamne Dumnezeule, Părinte atotțiitorule, Care ai poruncit pe Muntele Sinai legiuitorului Tău, robului tău Moise, a face deosebite înfrumusețări, acoperăminte și mahrame, spre a fi folosite la slujbele Cortului mărturiei și ale legiuitului Tău jertfelnic, precum atunci pe acelea cu milostivire primindu-le le-ai sfințit prin mâna lui Aaron ..."*[34].

Rugăciunea pentru sfințirea discului: *„Stăpâne atotțiitorule, Doamne Dumnezeul nostru, cel ce ai dat lege lui Moise și rânduieli pentru slujbă, și ai poruncit a se face și a se sfinți în templu, spre slava prea sfântului Tău nume, vase de aur și argint, spre a se aduce Ție, Adevăratului Dumnezeului nostru, multe feluri de jertfe care au fost umbră și închipuirea jertfei adevărate și fără de sânge de acum ..."*[35], face trimitere veterotestamentară la vasele sfinte confecționate pentru Cortul Sfânt (Ieș. 37, 16) și Templu (I Reg. 7, 50).

Cartea Tobit, îmbrăcată într-o haină morală deosebit de frumoasă, participă la ***rugăciunile*** ce se rostesc ***pentru cei ce călătoresc***: „binecuvântează călătoria lui (n.), și-i trimite lui precum oarecând robului Tău Tobie, înger pașnic, împreună-călător, povățuitor și sprijinitor ..."[36].

---

[32] *Ibidem*, p. 520

[33] *Ibidem*, p. 521.

[34] *Ibidem*, p. 539.

[35] *Ibidem*, p. 541.

[36] *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1995 p. 383.

Pocăinţa lui Iezechia, Manase, David şi a ninivitenilor este adusă ca pildă în ***cererile speciale pentru cei bolnavi***: „Cel ce ai primit lacrimile lui Iezechia şi a lui Manase şi pocăinţa ninivitenilor şi mărturisirea lui David, şi degrabă i-ai miluit pe ei..."[37].

II.3. Substratul vetero-testamentar a unor acte şi obiecte de cult

Binecuvântarea liturgică *„Binecuvântat este Dumnezeul nostru, totdeauna acum şi pururea şi în vecii vecilor"*, este inspirată din binecuvântarea pe care inima lui David a înălţat-o către Dumnezeu: „Bine voi cuvânta pe Domnul în toată vremea, pururea lauda lui în gura mea" (Ps. 33, 1).

Metania, executarea ei, folosită în cultul divin public cât şi în cel particular, o întâlnim ca act de proştemere înaintea lui Dumnezeu în Numeri 16, 22: „Iar ei (Moise şi Aaron) au căzut cu feţele la pământ şi au zis: Doamne, Dumnezeul duhurilor şi a tot trupul, un om a greşit şi Tu Te mânii pe toată obştea?".

Postul creştin are rădăcini în poveţele proorocului Isaia. El ne vorbeşte despre postul adevărat poruncit de Dumnezeu: „Nu ştiţi voi postul care Îmi place? – zice Domnul. Rupeţi lanţurile nedreptăţii, dezlegaţi legăturile jugului, daţi drumul celor asupriţi şi sfărâmaţi jugul lor. Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăposteşte în casă pe cel sărman, pe cel gol îl îmbracă şi nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Atunci lumina ta va răsări ca zorile şi tămăduirea ta se va grăbi. Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu" (58, 6-8). Coordonatele fundamentale ale postului, trasate de Isaia sunt actuale şi valabile şi pentru postul creştinului, ba mai mult sunt virtuţi ce trebuie împlinite în dorinţa dobândirii mântuirii.

Un exemplu de post în Vechiul Testament este şi Moise. Când s-a urcat în Muntele Sinai să primească tablele Legii pentru a doua oară „a stat acolo la Domnul patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi, şi nici pâine n-a mâncat, nici apă nu a băut. Şi a scris Moise pe table cuvintele legământului" (Ieş. 34, 28). Ilie Tesviteanul a postit şi el la pârâul Cherit, care este în faţa Iordanului (I Regi 17), apoi a fost hrănit cu pâine şi untdelemn de o femeie din Sarepta Sidonului iar în pustiu de un înger care îi aducea mâncare (I Regi 19, 5-8). Profetul Daniel, împreună cu cei trei tineri Anania, Misael şi Azaria, a postit ca să nu se spurce cu mâncărurile din ţara Babilonului (cf. Dan 1).

Candela, policandrul, sfeşnicul, cădelniţa, arderea lumânărilor din ceară curată, mirul pentru sfânta ungere şi tămâia mirositoare erau elemente componente ale cultului divin de la Cortul Sfânt apoi de la Templu. Aceste elemente au fost preluate mai târziu în biserica creştină. Tămâia a rămas şi pentru noi creştinii simbolul rugăciunii ce se ridică şi bate la porţile cerului pentru a fi bine primită de Dumnezeu. Psalmistul spunea: „Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămâia înaintea Ta, ridicarea mâinilor mele, jertfă de seară..." (Ps. 140, 2), iar preotul când binecuvântează tămâia rosteşte rugăciunea: *„Tămâie Îţi aducem Ţie, Hristoase Dumnezeul nostru întru miros de bună*

[37] *Ibidem*, p. 390.

mireasmă duhovnicească, pe care primind-o întru jertfelnicul Tău cel mai presus de ceruri, trimite-ne nouă harul preasfântului Tău Duh"[38].

Icoanele cu rolul lor catehetico-cultic sunt prefigurate prin prescripţiile date de Dumnezeu lui Moise pentru construirea obiectelor cultice de la cortul adunării: *„Să faci doi heruvimi de aur; şi să-i faci ca dintr-o bucată, ca şi cum ar răsări din cele două capete ale capacului* (chivotului – n.n.). *Să pui un heruvim la un capăt şi un heruvim la celălalt capăt al capacului. Şi heruvimii să-i faci ca şi cum ar ieşi din capac. Heruvimii aceştia să fie cu aripile întinse pe deasupra capacului, acoperind cu aripile lor capacul, iar feţele să şi le aibă unul spre altul; spre capac să fie feţele heruvimilor"* (Ieşire 25, 18-22); Ieşire 26, 31: *„Să faci o perdea* (între Sfânta Sfintelor şi Sfânta – n.n.) *de in răsucit şi de mătase violetă, stacojie şi vişinie, răsucită, iar în ţesătura ei să aibă chipuri de heruvimi, alese cu iscusinţă"*.

Aceste adevăruri biblice le mărturiseşte preotul în ***Rugăciunea la sfinţirea icoanelor***[39]. Poruncile acestea dumnezeieşti sunt deosebit de importante pentru teologia icoanei deoarece „arată că lumea cerească a spiritelor poate să-şi găsească expresia sa artistică, fiindcă are chip omenesc: pe arca Alianţei, Vechiul Testament ne-a lăsat chipul sculptat al heruvimilor. Hristos eliberează pe oameni de idolatrie nu în mod negativ, prin suprimarea oricărui chip, ci în mod pozitiv, revelând adevăratul chip omenesc al lui Dumnezeu"[40].

Untdelemnul era materie importantă în cultul divin al Vechiului Testament, fiind parte integrantă la sacrificii, conform prescripţiei din Lev. 2, 1: „Dacă cineva voieşte să jertfească Domnului prinos de pâine, să aducă făină bună de grâu, să toarne peste ea untdelemn şi să pună pe ea tămâie". Untdelemnul a fost socotit ca materie cultică vegetală aleasă, „întrebuinţându-se la ungerea spirituală a credinţei, simbolul spiritului lui Dumnezeu, precum tămâia este ungerea spirituală a rugăciunii"[41].

Referindu-se la rânduiala ungerii cu untdelemn în momentul sfinţirii arhiereilor şi preoţilor din Vechiul Testament (Ieş. 29, 7) dar şi la cuvântul psalmistului – „îngrăşat-ai cu untdelemn capul meu" (Ps. 22, 5), Sf. Chiril al Alexandriei vorbeşte de sfinţirea creştinilor prin Sfântul Mir: „Aşa am fost îngrăşaţi şi noi la minte prin dăruirea Duhului... şi am fost sfinţiţi şi noi şi împodobiţi cu harul de sus şi am fost unşi spre desăvârşirea dumnezeiască, pentru ca, îndrăznind, să aducem lui Dumnezeu darul duhovnicesc cu mâini curate şi atotnevinovate"[42].

În ceea ce priveşte ***ierarhia*** putem spune că în Vechiul Testament ea era organizată în trei trepte: leviţi, preoţi şi arhierei. Ea preînchipuia treptele ierarhice ale Legii celei

---

[38] *Liturghier*, p. 108.

[39] *Molitfelnic*, p. 550-551.

[40] Paul Evdochimov, *op. cit*, p. 237.

[41] Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş 1941, p. 100.

[42] *Închinare în Duh şi Adevăr*, cartea XI, P.G. 68, 752 C; apud Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 47.

Noi, sacerdoţiul Bisericii creştine: diaconi, preoţi, şi episcopi. Veşmintele Vechiului Testament au fost preluate cu unele schimbări în cultul divin creştin: ***stiharul***, provenind din meil (Ieş. 28, 31-32); ***sacosul arhiereului*** şi felonul preotului din efod (Ieş. 28, 6); brâul din cingătoare (Ieş. 28, 8) iar ***mitra*** episcopilor creştini având originea în mitra arhiereilor vechi-testamentari (Ieş. 29, 6). La sfinţirea veşmintelor bisericeşti celor noi – stihar, epitrahil, felon, mânecuţe şi orar diaconesc – una dintre rugăciuni ne aduce aminte: *„Doamne Dumnezeule atotţiitorule... Care ai poruncit robului Tău Moise să facă veşminte arhiereşti şi preoţeşti şi alte feluri de podoabe spre bunăcuviinţa şi frumuseţea sfântului Tău altar...* ”[43]

II.4 Vechiul Testament în cele şapte Laude

Numărul de ***şapte laude*** existent în cultul creştin ortodox are o semnificaţie susţinută şi pe cuvintele psalmistului David: „de şapte ori pe zi te-am lăudat pentru judecăţile dreptăţii Tale" (Ps. 118, 164).

Vecernia ne poartă prin psalmii şi cântările ei de la facerea lumii până la „plinirea vremii", atunci când dreptul Simeon a putut cânta, luminat fiind de Soarele dreptăţii, Mesia Cel prezis de prooroci: „Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău, în pace; că au văzut ochii mei mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor: lumină, spre descoperirea neamurilor şi slavă poporului Tău Israel" (Lc. 2, 29-32). Psalmul 103 ne prezintă creaţia lui Dumnezeu în toată splendoarea sa, atotputernicia lui Dumnezeu şi sfinţenia Lui prezentă şi perceptibilă la nivelul tuturor făpturilor. Psalmistul rămâne uimit înaintea Creatorului: „Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta" (v. 25).

Omul căzut strigă dinaintea uşilor raiului preînchipuite de uşile împărăteşti ale bisericii: Doamne strigat-am către Tine, auzi-mă; ia aminte la glasul rugăciunii mele, când strig către Tine!" (Ps. 140, 1); „Cu glasul meu către Domnul am strigat, cu glasul meu către Domnul m-am rugat" (Ps. 141, 1).

Cele zece stihuri ce se pun la „Doamne strigat-am" sunt însoţite de adevăruri dogmatice nou-testamentare, arătând legătura dintre cele două Testamente. Stihurile din Psalmi, prin gura proorocului, sunt plecate în rugăciune aşteptând întru nădejde vremea lui Mesia: „Pentru numele Tău, Te-am aşteptat, Doamne; aşteptat-a sufletul meu spre cuvântul Tău. Nădăjduit-a sufletul meu în Domnul, din straja dimineţii până în noapte. Din straja dimineţii să nădăjduiască Israel în Domnul" (Ps. 129, 5-6). „Dacă acele versuri (stihuri) se cântă la ambele strane dimpreună cu stihirile alternativ, atunci înseamnă, că Testamentul Vechiu stă în legătură cu cel Nou, după cuvântul Mântuitorului: «n-am venit să stric Legea, ci să o plinesc»"[44].

---

[43] *Ibidem*, p. 547.

[44] Dr. V. Mitrofanovici, *Liturgica*, Cernăuţi, 1909, p. 426, apud Dr. Nicolae Neaga, *N-am venit să stric Legea – consideraţii generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament*, Editura Arhidiecezana, Sibiu, 1940, p. 100.

Când soarele apune pe cer omul vine la întâlnirea cu „Soarele cel neapus", „Răsăritul cel de sus" – Iisus Hristos, Care pătrunde fiinţa umană ca o „lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc Celui fără de moarte..." Dreptul Simeon primeşte cu braţele deschise, stând în uşa Templului Legii celei vechi, pe Dumnezeu Cuvântul Întrupat, pe Cel aşteptat să dezrobească neamul omenesc din blestemul lui Adam. Simeon anunţă sfârşitul Vecerniei: „Acum liberează pe robul Tău, Stăpâne...".

La *Pavecerniţă* se citesc Psalmii 69, 4, 6, 12, 24, 30, 90, 101 şi 142. Cântarea *„Doamne al puterilor, fii cu noi, căci pe altul afară de Tine, ajutor întru necazuri, nu avem, Doamne al puterilor, miluieşte-ne pe noi"*[45], este inspirată din Isaia 45 unde se vorbeşte despre profeţia cu privire la Cirus, precum şi despre mântuirea de la Dumnezeu vestită poporului Său.

Tot în rânduiala acestei laude se citeşte în întregime Rugăciunea de pocăinţă a lui Manase, regele iudeilor[46].

În slujba ***Miezonopticii de peste săptămână***[47] sunt cuprinşi Psalmii 50, 118, 120 şi 133, iar în ***Miezonoptica de sâmbătă***[48] se citesc Psalmii 64, 65, 66, 67, 68, 69, 120 şi 133. Aceste slujbe de noapte ne amintesc de cuvintele psalmistului David: „La miezul nopţii m-am sculat ca să Te laud pe Tine, pentru judecăţile dreptăţii Tale" (Ps. 118, 62).

Frumoasa slujbă a ***Utreniei***[49] are în alcătuirea ei următorii Psalmi: 19, 20, 3, 37, 62, 87, 102, 142, 50, 148, 149 şi 150. „În aceşti Psalmi se exprimă unele doriri, se anticipează întemeierea împărăţiei spirituale şi se aduce lui Dumnezeu laudă şi mulţumită"[50].

Canonul Utreniei este alcătuit din opt cântări, iar o singură dată din nouă, în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul. Numărul de nouă ode, care a şi dus la crearea unui nou gen imnografic – ***canonul poetic*** – a rezultat printr-o adaptare la cele nouă cântări biblice vechi-testamentare pe care creştinii se obişnuiseră să le întrebuinţeze în cult, din timpurile mai vechi, împreună cu Psalmii lui David[51]. Aceste ode biblice sunt:

- cele două Cântări triumfale ale lui Moise la trecerea prin Marea Roşie (Ieş. 15, 1-19; Deut. 32,1-34).
- Cântarea de laudă a Anei, mama lui Samuil (1 Sam. 2, 1-10).
- Cântarea proorocului Avacum (Avac. 3, 1-13)
- Cântarea lui Isaia (Is. 26, 9-17)

---

[45] *Ceaslov*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, ediţia IV, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 171.

[46] *Ibidem*, p. 168.

[47] *Ibidem*, p. 18-34.

[48] *Ibidem*, p. 35-44.

[49] *Ibidem*, p. 50-80.

[50] Dr. Badea Cireşanu, *Tezaurul liturgic al sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit*, tom III, Bucureşti, 1912, p. 135, în Dr. Nicolae Neaga, *op. cit.*, p. 101.

[51] Pr. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 92.

• Cântarea lui Iona (2, 3-10)

• Cântarea celor trei tineri, Şadrac, Meşac şi Abed-Nego, în cuptorul cu foc (Dan. 3, 24-90)

• Cântarea lui Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul (Lc. 1, 68-69)

• la acestea s-a adăugat în curând şi Cântarea Sfintei Fecioare (Lc. 1, 46-54) din Noul Testament.

Ceasul I[52] are ca rugăciuni principale următorii Psalmi: 5, 89, 100; la ***Ceasul III***[53] se citesc Psalmii: 16, 24, 50; ***Ceasul VI***[54] are în componenţă Psalmii: 53, 54, 90; iar la ***Ceasul IX***[55] se pun Psalmii 83, 84 şi 85.

Rânduiala ***Ceasurilor împărăteşti***, care se săvârşesc în ajunul Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos, este alcătuită aproape în totalitate pe Vechiul Testament:

• ***Ceasul I***[56] : Psalmii 5, 44, 45 şi Paremia: Miheia 2, 2-4.

• ***Ceasul III***[57] : Psalmii 66, 86, 50; Paremie: Baruh 3, 36-4, 4.

• ***Ceasul VI***[58]: Psalmii 71, 131, 90; Paremie: Isaia 7, 10-15; 8,1-4; 9-10.

• ***Ceasul IX***[59] : Psalmii 109, 110, 85, 102, 145 şi Paremia: Isaia 9,6-7.

Vecernia Naşterii Domnului care se săvârşeşte unită cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare are în componenţa ei un buchet deosebit de paremii[60] care cuprind cele mai importante profeţii care anunţau venirea lui Mesia: Fac. 1, 1-13; Num. 24, 4-9, 17-18; Mih. 4, 4-6; 5, 2-4; Is. 11, 1-10; Bar. 3, 36-4, 4; Dan. 2, 31-36; 44-45; Is. 7, 10-15; 8, 1-4; 9-10.

La ***Vecernia Bobotezei*** ce se săvârşeşte în ajun, unită cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, are unsprezece paremii: Fac. 1, 1-13; Ieş. 14, 15-18, 21-23, 27-29; Ieş. 15, 22-16, 1; Ios. 3, 7-8, 15-17; II Regi 2, 6-14; II Regi 5, 9-14; Is. 1, 16-20; Fac. 32, 1-11; Ier. 2, 5-10; Jud. 6, 36-40; I Regi 18, 30-39, II Regi 2, 19-22 şi Is. 49, 8-15[61]. Acestea înfăţişează în text scripturistic numeroase relaţii tipologice între evenimente sau acte istorice ale Legii Vechi şi momentul botezului Domnului Hristos în apa Iordanului[62].

---

[52] *Ceaslov*, p. 81-86.

[53] *Ibidem*, p. 92-96.

[54] *Ibidem*, p. 101-106.

[55] *Ibidem*, p. 131-136.

[56] *Mineiul pe Decembrie*, tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitul Patriarh Justinian al B.O.R. cu aprobarea sfântului Sinod, ediţia V, EIBMBOR, Bucureşti 1975, ziua a douăzeci şi patra p. 373-378.

[57] *Ibidem*, p. 378-381.

[58] *Ibidem*, p. 381-385.

[59] *Ibidem*, p. 385-392.

[60] *Ibidem*, ziua a douăzeci şi cincea, p. 393-400.

[61] *Mineiul pe Ianuarie*, tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Patriarh Justinian al B.O.R. cu aprobarea Sfântului Sinod, ediţia V, EIBMBOR, Bucureşti, 1975, ziua a cincea, p. 121-128.

[62] Vezi Pr. Prof. Dr. John Breck, *op. cit* , p. 95, nota 17.

Vechiul Testament este prezent în toate ***slujbele din Săptămâna patimilor***, vorbind prin gura profeţilor despre cele ce avea să pătimească Mesia, dar mai ales în Sfânta şi marea Sâmbătă la Vecernia ce se săvârşeşte împreună cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, când se citesc nu mai puţin de şaisprezece paremii care conţin profeţii despre Patimile şi Învierea Domnului Iisus Hristos[63]: Fac.1, 1-13; Isaia 60, 1-16; Ieş. 13, 1-11; Iona 1-4; Ios. 5, 10-15; Ieş. 13, 20-15, 19; Sof. 3, 8-16; I Regi 17, 8-24; Is. 61, 10-62, 5; Fac. 22, 1-18; Is. 61, 1-10; II Regi 4, 8-37; Is. 63, 11-64, 4; Ierem. 31, 31-34; Dan. 3, 1-23; Cânt. celor trei tineri 1, 1-65.

II.5 Prezenţa în sinaxar a Vechiului Testament

La ***Rusalii***, cuvintele lui Moise: „O de ar fi toţi prooroci în poporul Domnului şi de ar trimite Domnul duhul Său peste el" (Num. 11, 29) şi profeţia lui Ioil: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul, şi fiii şi fiicele voastre vor profeţi, bătrânii voştri vor visa, iar tinerii voştri vedenii vor vedea. Chiar şi peste robi şi peste roabe voi vărsa Duhul Meu" (Ioil 3, 1-2) conturează şi din perspectivă vetero-testamentară caracterul pnevmatologic al zilei.

În ziua de ***17 Decembrie*** Biserica face pomenirea Sfântului Prooroc Daniel şi a Sfinţilor trei tineri Anania, Azaria şi Misail. Tot în cadrul cultului divin din această zi se face amintirea istoriei Suzanei precum şi „Istoria omorârii balaurului şi a sfărâmării lui Bel", care este un adaus la cartea Daniil considerat necanonic: „pe balaurul cel văzut l-a omorât, mărite, mâncarea pe care i-ai aruncat-o; iar mai înainte ai pus pe fugă pe demonii cei nevăzuţi"[64]. Capitolul VII din 2 Macabei a constituit sursă de inspiraţie pentru rânduiala zilei de ***1 August*** când se face pomenirea Sfinţilor şapte Mucenici Macabei, a maicii lor Solomoni şi a dascălului lor Eleazar[65].

La *5 Septembrie* se face sărbătorirea Sfântului prooroc Zaharia, *19 Octombrie* – Ioil, *19 Noiembrie* – Avdie, *1 Decembrie* – Naum, *2 Decembrie* – Avacum, *3 Decembrie* – Sofonie, *16 Decembrie* – Agheu, *17 Decembrie* – Daniel, *3 Ianuarie* – Maleahi, *1 Mai* – Ieremia, *9 Mai* – Isaia, *14 Iunie* – Elisei, *15 Iunie* – Amos, *20 Iulie* – Ilie Tesviteanul şi la *14 August* – Mihea[66].

După Tradiţia Bisericii, *Lunea* la otpustul serviciilor divine[67] se pomenesc „cinstitele, cereştile şi netrupeşti Puteri", iar *Marţi* este ziua închinată măritului Prooroc, Înaintemergător şi Botezător Ioan, aducându-ne aminte de cuvintele psalmistului: „Întru pomenire veşnică va fi dreptul; de vorbire de rău nu se va teme" (Ps. 111, 6).

---

[63] *Triodul*, tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Justinian Patriarhul României cu aprobarea Sfântului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române, ediţia VII, EIBMBOR, Bucureşti 1970, p. 663-673.

[64] Cântarea III-a, la Utrenie în *Mineiul pe Decembrie*, ziua a şaptesprezecea, p. 236-237.

[65] *Mineiul pe August*, tipărit în zilele păstoriei Prea Fericitului Patriarh Justinian al Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod al Sfintei Biserici Autocefale Ortodoxe Române, ediţia IV, EIBMBOR, Bucureşti, 1974, p. 7.

[66] *Sinaxar pe tot anul*, în *Liturghier*, p. 466-499.

[67] *Liturghier*, p. 334.

În ***onomastica românească*** găsim preluate multe nume din Vechiul Testament: Adam, Aaron, Avram, Ana, Daniel, David, Ezechil, Ilie, Isac, Isaia, Ieremia, Iosif, Ioil, Iacob, Gavril, Mihail, Moise, Samuil, Solomon, Veniamin.

II.6. Vechiul Testament în Sfintele Liturghii Ortodoxe

Sfintele şi Dumnezeieştile Liturghii ortodoxe, a Sfântului Ioan Gură de Aur, a Sfântului Vasile cel Mare şi a Sfântului Grigorie Teologul, au în rânduiala lor bogate referiri din Vechiul Testament. Acesta este prezent în Liturghii prin texte mesianice, simboluri, tipologii şi Psalmi, care ne încredinţează încă o dată că sacramentele Legii Noului Testament nu pot fi rupte de rădăcinile lor veterotestamentare.

În cele ce urmează vom prezenta câteva texte din Vechiul Testament prezente în ***Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur şi cea a Sfântului Vasile cel Mare***:

Rugăciunea „spălării" rostită mai înainte de a începe preotul Proscomidia, nu este altceva decât o reproducere *ad-literam* a Psalmului 25, 6-12: „Spăla-voi între cei nevinovaţi mâinile mele..."[68].

La Proscomidie, când preotul scoate Sfântul Agneţ[69] rosteşte cuvintele profetice ale lui Isaia (53, 7-8) „Ca un miel nevinovat spre junghiere S-a adus, şi ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, aşa nu Şi-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat şi neamul Lui cine îl va spune?"

Textul mariologic din Psalmul 44, 11 „Stătut-a împărăteasa de-a dreapta Ta îmbrăcată în haină aurită şi prea înfrumuseţată" însoţeşte gestul preotului de scoaterea părticelei, din a doua prescură, cuvenită Maicii Domnului[70].

Din prescura a treia preotul scoate o miridă, întru pomenirea „sfinţilor, măriţilor prooroci, Moise şi Aaron, Ilie şi Elisei, David şi Iesei, a sfinţilor trei tineri şi a lui Daniel proorocul, şi a tuturor sfinţilor prooroci"[71].

Preotul rosteşte când tămâiază şi acoperă Sfântul Potir „Acoperit-a cerurile bunătatea Ta, Hristoase, şi de lauda Ta este plin pământul"[72]. Acest verset este inspirat după Avacum 3, 3: „Slava Lui acoperă cerurile şi tot pământul este plin de slava Lui". La acoperirea sfântului disc rugăciunea este constituită în întregime din Psalmul mesianic 92: „Domnul a împărţit întru podoabă s-a îmbrăcat..."[73]

La începutul Liturghiei după ce preotul rosteşte Ectenia mare credincioşii cântă Antifonul I format din Psalmul 102, 1: „Binecuvânzează suflete al meu pe Domnul, şi toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui". Pentru creştini cuvintele Antifonului I reprezintă dorinţa de curăţire a sufletului, pregătirea lui pentru a-L binecuvânta pe Dumnezeu, şi a preamări „numele cel sfânt al Lui" cu toată fiinţa lui.

---

[68] *Ibidem*, p. 96.
[69] *Ibidem*, p. 98.
[70] *Ibidem*, p. 100.
[71] *Ibidem*, p. 101.
[72] *Ibidem*, p. 109.
[73] *Ibidem*, p. 108.

Preotul binecuvântează scaunul cel de sus cu cuvintele: „Binecuvântat eşti pe scaunul slavei Împărăţiei Tale, Cel ce şezi pe heruvini"[74]. Aceste cuvinte ne trimit la vedenia pe care au avut-o Isaia şi Daniel, în care Dumnezeul Savaot şedea pe scaunul slavei „am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt şi măreţ şi poalele hainelor Lui umpleau templul" (Is. 6, 1); „am privit până când au fost aşezate scaune şi S-a aşezat Cel vechi de zile" (Dan. 7, 9).

Psalmul 133, 2 „Ridicaţi mâinile spre cele sfinte şi binecuvântaţi pe Domnul" este rostit când preotul pune Acoperământul cel mare pe umerii diaconului amintind de gestul liturgic al ridicării mâinilor spre rugăciune, prezent şi în cultul de la Templu sau în cel sinagogal, ca semn de preamărire a lui Dumnezeu.

Minunata cântare „Iubi-Te-voi, Doamne, virtutea mea, Domnul este întărirea mea şi scăparea mea şi izbăvitorul meu" (Ps. 17, 1), ne pătrunde inima noastră şi ne încredinţează prin psalmistul David că cea mai înaltă scară pe care omul se poate ridica pentru a mulţumi Creatorului este ***iubirea***.

Imnul „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este cerul şi pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus!" este o combinaţie între Is. 6, 3: „Şi strigau (serafimii) unul către altul zicând: «Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot, plin este cerul şi pământul de mărirea Ta»" şi Mt. 21, 9: „Osana Fiul lui David; binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului! Osana întru cei de sus!" – cuvinte cu care a fost întâmpinat Mântuitorul Iisus Hristos la intrarea în Ierusalim.

După ce preotul se împărtăşeşte cu Cinstitul şi Sfântul Sânge al Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos rosteşte: „Iată s-a atins de buzele mele şi va şterge fărădelegile mele şi de păcatele mele mă va curăţii"[75] este preluat din Is. 6, 7. Credincioşii aşteaptă cu genunchii plecaţi să se întâlnească cu Hristos cel euharistic, cuprinşi fiind de Taina cea mare a Învierii rostesc: „Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Dumnezeu este Domnul şi S-a arătat nouă" (Ps. 117, 26-27). Terminând împărtăşirea credincioşilor preotul binecuvântează poporul rostind „Mântuieşte Doamne poporul Tău şi binecuvântează moştenirea Ta" (Ps. 27, 12). Mântuitorul Hristos este arătat ca plinitor al Legii celei Noi prin jertfa Sa cea de bunăvoie. Credincioşii se închină Domnului Hristos ce se află în Sfântul Potir care este adus pentru ultima dată înaintea comunităţii, ce cântă „Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să lăudăm slava Ta...", inspirat din Psalmul 70, 9.

Rugăciunea Amvonului este şi ea izvorâtă din Psalmii lui David: 27, 9; 25, 8; 26, 9, 16. Ultima cântare a credincioşilor din cadrul Sfintei Liturghii este „Fie numele Domnului binecuvântat de acum şi până în veac" (cf. Ps. 112, 2).

Liturghia darurilor mai înainte sfinţite cuprinde un număr mai mare şi mai compact de texte din Vechiul Testament decât în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Vasile. Începutul Liturghiei Sfântului Grigorie Dialogul, care de fapt

[74] *Ibidem*, p.127

[75] *Ibidem*, p.166.

este o primă parte de Vecernie, cuprinde Psalmul 103, catisma a XVIII-a cu cincisprezece psalmi împărţiţi în trei stări: 119-123; 124-128 şi 129-139. Urmează apoi Psalmii 140, 141 şi 142, la care se mai adaugă două Prochimene şi două Paremii.

Chinonicul Liturghiei Darurilor îl constituie Psalmul 33, 8: „Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul". Cu aceste cuvinte David îndemna pe poporul ales să nu se mai abată de la poruncile lui Dumnezeu, ci să guste din binefacerile Lui. Sfântul Chiril al Ierusalimului dă o interpretare sublimă a acestui text, afirmând că prin el se prefigurează împărtăşirea credincioşilor cu Trupul şi Sângele Mântuitorului: „Noi gustăm, dar nu suntem chemaţi să gustăm pâine şi vin, ci antetipul Trupului şi Sângelui lui Hristos"[76].

Liturghiile ortodoxe, astfel, vin să confirme încă o dată evidenţa Vechiului Testament în cultul divin. Textele şi simbolurile vechi-testamentare păstrate în Liturghii se înscriu în marea familie a profeţiilor mesianice care străbat întreg Vechiul Legământ. Sfintele Liturghii, expresie a tradiţiei dinamice a Bisericii, rămân normative pentru atitudinea Bisericii Ortodoxe faţă de Legea Veche şi unitatea Sfintei Scripturi, precum şi de folosirea justă a acestei prime părţi a Bibliei în cultul creştin.

III. ACCENTE TEOLOGICO-LITURGICE PRIVITOARE LA DOUĂ ELEMENTE VETEROTESTAMENTARE DIN CULT

III.1 Psaltirea în cultul divin ortodox

Psalmii Vechiului Testament au avut un rol deosebit încă din primele zile ale creştinismului, stând la temelia cultului divin public, îmbinând în modul cel mai fericit rugăciunea, poezia şi cântarea. Psalmii biblici sunt „cele mai vechi cântări religioase întrebuinţate în cultul creştin, al căror uz liturgic e moştenit din cultul iudaic"[77].

Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu este de părere că „creştinii n-au putut să simtă chiar de la început lipsa urgentă a unei poezii noi în cult. Acest gol era umplut de poezia din cărţile sfinte ale Vechiului Testament şi îndeosebi de psalmi, *care răspundeau la toate situaţiunile sufletului* (Edmond Boury, *Etude sur les origines du rythme tonique*, p. 2). Expresiunile noii simţiri religioase creştine se adaugă deocamdată ca accente de entuziasm la vechii psalmi, a căror întrebuinţare, ca şi a cântărilor din Biblie de altfel, trecuse în cultul Bisericii odată cu credincioşii, precum ne putem încredinţa din cea mai mare parte a rânduielii dinaintea serviciului euharistie"[78].

[76] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catehezele*, V, 20, trad. Pr. D. Fecioru în *Izvoarele Ortodoxiei*, nr. 7, vol. II, Bucureşti, 1945, p. 576, apud. Magistrand Mircea Basarab, *art. cit*, p. 221-222.

[77] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 706.

[78] Pr. Prof. Petre Vintilescu, *op. cit.*, p. 14.

Odată cu separarea definitivă a Bisericii de sinagogă, psalmii nu au rămas nefolosiți, ba mai mult „au îmbrăcat întreg cultul, Biserica folosindu-i nu ca pe ceva împrumutat, ci ca pe un bun propriu"[79].

Lucrarea de față a arătat în mod explicit că psalmii sunt folosiți în toate rânduielile slujbelor bisericești (Sfintele Liturghii, cele șapte Laude, Sfintele Taine și Ierurgii), dovedind rolul indispensabil pe care îl dețin în cultul ortodox, și contribuția lor la conturarea caracterului hristologic al acestuia.

Pentru o cât mai bună uzitare în cultul public al Bisericii, dar și pentru faptul că se urmărea o citire a tuturor psalmilor la Utrenie și Vecernie, în interval de o săptămână, Psaltirea a fost împărțită în 20 de catisme (ce cuprind 60 de stări). Această operațiune liturgică este atribuită tradiției tipiconale a Sfântului Sava[80]. Tot această tradiție prevedea în perioada Postului Mare o dublă citire săptămânală a Psaltirii, catismele citindu-se în cadrul oficiilor liturgice ale Utreniei, Ceasurilor I-IX și Vecerniei[81]. Tot legat de perioada Triodului aducem în atenție că un alt uz al psalmilor este acela al „Prochimenelor" (câte două versete psalmice) ce însoțesc fiecare lectură din Vechiul Testament, astfel încât din prima zi a Postului Paștilor și până în Miercurea Mare, Psaltirea este parcursă aproape în întregime și pe această cale[82].

Repartizarea psalmilor după zilele săptămânii diferă în mod normal vara și iarna, tot din pricina lungimii nopții: aproximativ de la Duminica Tomii până la Înălțarea Crucii se recită 2 catisma la Utrenie, 1 catismă la Vecernie, iarna însă, de la Înălțarea Crucii la Duminica Fiului Risipitor se recită 3 catisme la Vecernie și catisma 18 la Vecernie în fiecare zi[83]. Psalmodia e considerată de Typiconul Sf. Sava ca un efort ascetic, întrucât oprește să se citească vreo catismă la Vecernia de duminică „pentru osteneala privegherii"[84].

Psaltirea – expresie vie a revelației veterotestamentare – nu este întrebuințată în exclusivitate la cultul divin public, ci ea este și izvor de rugăciune pentru cultul particular al creștinilor. Aceștia se roagă prin intermediul psalmilor, adorând pe Dumnezeu, mulțumind pentru toate, recunoscându-și păcătoșenia și dorind săvârșirea pocăinței pentru dobândirea mântuirii. În acest sens Sf. Vasile cel Mare socotea psalmii ca o comoară de mare preț: „Câtă învățătură nu poate cineva agonisi din Psaltire? Măreția bărbăției, exactitatea dreptății, însemnătatea înfrânării, desăvârșirea judecății chipul în care să se mântuiască, dreapta măsură a răbdării, într-un cuvânt tot felul de binefaceri.

---

[79] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, art. „Cartea Psalmilor în spritualitatea Ortodoxă", în *Cărțile didactico-poetice* (seria Teologică), Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2001, p. 59.

[80] Cf. Ierom. Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat – Mistagogia timpului liturgic*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 151.

[81] *Ibidem*

[82] *Ibidem*

[83] *Ibidem*, nota 56, p. 451. Vezi și rânduiala tipiconală din *Psaltirea Proorocului și Împăratului David*, tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Dr. Antonie Plămădeală Mitropolitul Ardealului, Sibiu 1995, p. 9-11.

[84] *Ibidem*, nota 57, p. 451.

Numai aici poate găsi cineva teologia cea desăvârşită, aici profeţiile despre întrupare, aici ameninţarea judecăţii celei veşnice, aici nădejdea învierii, aici teama de iad, aici făgăduinţa măririi ce ne aşteaptă şi descoperirea tainelor celor neajunse. Toate acestea se găsesc în Psaltire ca într-un mare şi bogat tezaur"[85].

Ca dimensiune personală Psaltirea a constituit dintotdeauna o hrană duhovnicească aleasă pentru creştinul ce se ruga prin cuvintele revelate. Universul sufletesc al psalmilor constituindu-se ca spaţiu al regăsirii atât pentru cel drept cât şi pentru cel păcătos. Sf. Vasile cel Mare scria în acest sens: „Început pentru începători, psalmul este creşterea pentru cei care progresează pe calea virtuţii şi sprijin pentru cei care merg pe calea desăvârşirii"[86].

Referindu-se la multitudinea trăirilor fiinţei umane descrise de psalmii biblici Înalt Prea Sfinţitul Bartolomeu Anania consemna: „Aşadar, mâhnire, supărare, nostalgie, dor, durere, suferinţă, îndoială, deznădejde, interogaţie, imputare, revoltă, umilinţă, lacrimă, căinţă, rugăciune, implorare, strigăt, speranţă, întâmpinare, regăsire, bucurie, jubilaţie, extaz..., iată tot atâtea trepte din universul emoţional al psalmilor, ceea ce, pe lângă frumuseţea lor poetică, explică de ce au pătruns ei atât de adânc în sufletul omului"[87].

III.2 Canonul Cel Mare al Sf. Andrei Criteanul (~ 660-740)

Motivaţia unei abordări veterotestamentare transpare din strofele Canonului cel Mare, Sfântul Andrei Criteanul surprinzând într-o manieră imnologică nu mai puţin de *şaptezeci şi una de figuri biblice ale Legii Vechi*, pe lângă cele din Noul Testament, precum şi a unor teme vechi-biblice: crearea omului, căderea în păcat, «chip şi asemănare», hainele de piele, Sodoma şi Gomora, Turnul Babel etc. Stihirile ce au ca izvor cuvântul scripturistic revelat al Vechiului Testament sunt în număr de 120, din cele 250 de strofe câte are Canonul cel Mare, căpătând o valoare aparte, deoarece pornesc din inima şi glasul unui Sfânt al Bisericii[88].

Implicaţia profundă a Vechiului Testament este anunţată chiar de autorul cretan: *„Pe toţi cei din Legea Veche i-am adus ţie spre pildă, suflete [...]"* (Cântarea 8) sau *„Adusu-ţi-am aminte, suflete, de la Moise facerea lumii şi toată Scriptura cea aşezată de acela; care îţi povesteşte ţie de cei drepţi şi de cei nedrepţi..."* (Cântarea 9). Folosind atâtea pagini din Vechiul Testament, autorul ne face să înţelegem care este valoarea acestei perioade din istoria mântuirii, cuprinsă între momentele *„facerea lumii"* şi *„plinirea vremii"*. Autorul cretan doreşte să ne înveţe peste veacuri că actualitatea Scripturii celei Vechi este la fel ca cea a Noului Testament, şi că fiecare din noi în urcuşul nostru duhovnicesc putem medita cu folos la pildele veterotestamentare. Canonul cel Mare însoţeşte pe creştin în călătoria cea

[85] Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la Psalmi*, trad. de Pr. Dr. Ol. N. Căciulă, Bucureşti, 1939, p. 23.
[86] *Ibidem*, p. 25.
[87] *Introducere la Psalmi*, în *Biblia sau Sf. Scriptură, Ed. jubiliară a Sf. Sinod*, EIBMBOR, Buc., 2001, p. 619.
[88] Biserica Ortodoxă îl prăznuieşte pe Sfântul Andrei Criteanul pe data de 4 iulie.

sfântă a Postului Mare, pentru că numai în această perioadă este rânduit de Biserică a fi citit. Alexander Scheneman surprinde Marele Canon de pocăință într-o notă metaforică: „«acordaj» înainte de «armonia» deplină"[89], referindu-se la lucrarea duhovnicească a creștinului pentru întâlnirea cu Domnul Hristos înviat.

Rolul și scopul Canonului Sfântului Andrei Criteanul este să dea în vileag păcatul pentru a putea fi mărturisit. Sufletul e îndemnat să strige cu toată puterea: *„iartă-mă!", „primește-mi tânguirea!", „pocăiește-te!", „miluiește-mă!"*. Ca să descopere păcatul și să-l taie din rădăcini, autorul clădește o meditație profundă asupra măreței istorii biblice, mai ales cea de la Adam la „plinirea vremii". În primele opt Cântări vorbesc despre păcătoșenie, pocăință, iertare și virtute personajele Vechiului Testament, pentru ca în Cântarea 9 să fie adus spre pildă Noul Testament. Ascultarea cu folos a Canonului cel Mare, înțelegerea lui, presupune cu necesitate cunoașterea Scripturii Vechiului și Noului Testament.

Canonul cel Mare se înfățișează ca o alternativă duhovnicească în fața tarelor societății, dând posibilitatea omului să privească spre Învierea Domnului Iisus Hristos și să înțeleagă chemarea sa paradisiacă, aceea de a fi coroană a Creației cu toate implicațiile acestei stări înalte. La această chemare contribuie și teologia veterotestamentară propusă de imnograful cretan, care vizează mai mult o dimensiune personală, deoarece „evenimentele istoriei sfinte sunt dezvăluite ca evenimente ale vieții mele, faptele lui Dumnezeu din trecut ca fapte îndreptate spre mine și spre mântuirea mea, tragedia păcatului și a trădării ca drama personală. Viața mea îmi este prezentată ca o parte a luptei mărețe și atotcuprinzătoare dintre Dumnezeu și puterile întunericului care s-au răzvrătit împotriva Lui"[90].

Imnograful Canonului cel Mare prezintă personajele biblice din Vechiul Testament în virtutea sau păcătoșenia lor, realizând mai mult o teologie morală dorind cu toată considerația să urmăm pilda celor drepți: *urmează faptelor iubite de Dumnezeu ale drepților și fugi de păcatele celor vicleni" (Cântarea 9).*

Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul rămâne peste veacuri o dramă a cărui deznodământ așteaptă să se împlinească în noi, curățind ființa creștină. La această împlinire vor contribui și chipurile Vechiului Testament, prezente în lucrarea imnografică, ce se pregătesc și ele pentru Învierea lui Hristos „Ziua în care să ne luminăm popoare! Că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos – Dumnezeu ne-a trecut pe noi..." (*Peasna 1 Catavasiile Paștilor*). Acest deznodământ hristologic a fost profețit cu mult înainte, de proorocul Isaia, „Evanghelistul Vechiului Testament", cu al cărui cuvânt se încheie Denia Canonului cel Mare, la Ceasul al șaselea: „Așa grăiește Domnul cel Atotputernic, Care a făcut cerurile și le-a întins, Care a întărit pământul și cele de pe el, Care a dat suflare poporului de pe el și duh celor ce umblă pe întinsul lui: «Eu, Domnul, Te-am chemat întru dreptatea Mea și Te-am

[89] Alexander Schmemann, *Postul cel Mare*, traducere de Andreea Stroe și Laurențiu Constantin, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 67.

[90] *Ibidem*, p. 68.

luat de mână şi Te-am ocrotit şi Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor; ca să deschizi ochii celor orbi, să scoţi din temniţă pe cei robiţi şi din adâncul închisorii pe cei ce locuiesc întru întuneric. Eu sunt Domnul şi acesta este numele Meu. Nu voi da nimănui slava Mea şi nici chipurilor cioplite cinstirea Mea»..." (42, 5-8).

IV. TIPOLOGIA - ELEMENT FUNDAMENTAL AL IMNOGRAFIEI ORTODOXE

Folosirea Vechiului Testament în cultul divin a fost posibilă mai ales datorită rolului central pe care l-a jucat ***tipologia*** în alcătuirea imnografiei creştine, încă din primele veacuri creştine[91].

Când vorbim despre ***caracterul tipologic*** al Vechiului Testament ne referim la faptul că „anumite evenimente, obiecte, fiinţe şi persoane din Vechiul Testament, în afară de semnificaţia lor proprie, prefigurează o altă realitate superioară. Acestea, în afară de însemnarea proprie, sunt imaginile unor realităţi şi misterii viitoare"[92].

Sf. Apostol Pavel este cel care introduce în vocabularul scripturistic al Noului Testament conceptul de ***tip*** – ***τύπος (tipos)*** arătând prin acesta dimensiunea prefigurativă a unor evenimente legate de exodul poporului ales: trecerea prin Marea Roşie – ekklesia credincioşilor botezaţi; mâncare şi băutură duhovnicească în pustie – pâinea euharistică (1 Cor. 10,1-4). Referindu-se la acestea Apostolul menţionează: „Şi acestea s-au făcut pilde ***(tipuri)*** pentru noi" – ***ταυτα δέ τύποι ήμων έγενήθησαν*** (***tavta de* tipi *imon egenitisan***)" (1 Cor. 10, 6); „Şi toate acestea li s-au întâmplat acelora (israeliţilor), ca preînchipuiri (tipuri) – ***ταυτα δέ τύπικως συνέβαινεν έκείνοις (tavta de* tipikos *sinevenen ekinis)***" (1 Cor. 10, 11)[93].

Având în vedere herminia biblică pe care Sf. Apostol Pavel o face în 1 Cor. 10, 1-11, Părintele John Brek afirma că „Hristos era prezent în mijlocul poporului ales într-o formă pre-întrupată"[94].

---

[91] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte (în *op. cit.*, p. 723), deschide seria imnografilor şi melozilor cu Sf. Ignatie Teoforul († 107) episcopul Antiohiei, care preamăreşte pe Hristos în *„Cântări"* şi *„imne"* şi introduce cântarea antifonică, ceea ce presupune o formă de organizare a cultului creştin (Ignatie, *Epist. Ad. Efes.* 4, Migne, P.G., t. V, COL. 648 şi 688 şi Nichifor Calist, *Ist. Bis. Ct.*, XII, col. 8; Socrat, *Hist. Eccl.* Libr., VI, col. 8).

[92] Pr. Prof. Vl. Prelipcean, Pr. Prof. Gr. T. Marcu, „Cuvântul lui Dumnezeu în viaţa Bisericii", în *ST*, 23 (1971), nr. 1-2, p. 36-37.

[93] Pentru o abordare detaliată a tipologiei din 1 Cor. 10, 1-11 vezi Pr. Prof. Dr Vasile Mihoc, „Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Cor. 10, 1-11", în *M.A.*, 28 (1976), nr. 4-6, p. 273-285; Idem, „Tipologia ca metodă de interpretare creştină a Vechiului Testament", în *A.B.*, 49 (1997), nr. 7-9, p. 28-39.

[94] În *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. Monica E. Herghelegiu, EIBMBOR, Bucureşti,1999, p. 39.

Posibilitatea descoperirii „***chipului lui Hristos în Vechiul Testament***”[95] este dată de către Duhul Sfânt: „Relaţia dintre lucrarea Duhului şi lucrarea Fiului în istoria lui Israel este evidentă pentru martorii apostolici, cu toate că nici unul dintre ei nu încearcă să descrie acest fapt într-un mod sistematic. Vechiul Testament vorbeşte de Duhul şi lucrarea Sa, dar nu vorbeşte explicit de Fiul. Totuşi, cuvintele şi evenimentele profetice inspirate de Duhul arată spre Fiul, pregătind poporul pentru inaugurarea epocii mesianice în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Putem afirma, atunci, că Duhul însuşi corelează cuvintele şi evenimentele în aşa fel, încât ele *se împlinesc în Hristos. Cu alte cuvinte, Duhul creează relaţii tipologice în istorie.* [...] Duhul Cincizecimii, însă, nu încetează niciodată să Se odihnească în comunitatea credincioşilor şi să-i conducă progresiv către ***tot adevărul*** (In. 16, 13). Cea mai importantă lucrare de inspiraţie a Sa, din Noul Legământ în Hristos, ia forma *interpretării Scripturii.* Aceasta este o funcţie esenţialmente *hermeneutică,* începută în mijlocul poporului lui Israel şi continuată în epoca actuală până în veacul Împărăţiei.”[96]

Această lucrare hermeneutică a generat ***cărţile de cult*** care se vor constitui mai apoi ca parte integrantă a Sfintei Tradiţii. Operele acestea au fost consfinţite, autentificate şi uzitate de Biserică. Autorii lor au reuşit în alcătuirile imnografice o ancorare profundă în Scriptură, interpretându-l „nu ca pe un exerciţiu personal făcut cu propria autoritate, ci sub continua îndrumare a Duhului în cadrul comunităţii bisericeşti”[97].

Valoarea imnografiei ortodoxe constă în aceea că nu rămâne doar la nivelul unei simple poezii pietiste, ci ea se fundamentează pe Cuvântul lui Dumnezeu revelat în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, iar apoi se dezvăluie credincioşilor în ***rugăciunea liturgică.*** Cadrul ortodox al cultului divin public oferă posibilitatea credinciosului de a pătrunde în universul Scripturilor Vechiului şi Noului Testament şi a lucra pentru mântuire. Zidirea sufletească prin Cuvântul lui Dumnezeu se desăvârşeşte în contextul celebrării liturgice a Sfintelor Taine şi mai ales a Euharistiei. Părintele John Breck este de părere că „accentul centrat pe împlinirea Cuvântului lui Dumnezeu prin celebrare liturgică marchează caracterul unic al hermineuticii ortodoxe. Această focalizare oferă ceea ce numim aspectul ***doxologic*** al permanentei lucrări de interpretare din Biserică. O asemenea interpretare are loc în predică şi în cântări, deoarece predica şi cuvintele imnurilor liturgice vorbesc despre textele Scripturii şi favorizează împărtăşirea semnificaţiei lor esenţiale de către poporul lui Dumnezeu”[98].

Tipologia Vechiului Testament este prezentă în imnografia cărţilor de cult argumentând faptul că ceea ce uneşte vechiul Testament cu cel Nou este persoana Mântuitorului Iisus Hristos. Vechiul Testament contribuie din plin mai ales în alcătuirile imnografice ale praznicelor împărăteşti sau ale Maicii Domnului, dar şi în celelalte

---

[95] Această expresie constituie titlul cărţii profesorului Georges Barrois, *The Face of Christ in the Old Testament*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1974.

[96] Pr. Prof. John Breck, *Puterea cuvântului...*, p. 42-43.

[97] *Ibidem*, p. 43.

[98] *Sfânta Scriptură...*, p. 28.

rânduieli din cursul anului bisericesc. Profeţii, psalmi, evenimente veterotestamentare cu încărcătură tipologică vorbesc despre opera de mântuire a lui Mesia Hristos.

Cărţile de cult stau mărturie pentru iscusinţa imnografilor de a folosi Vechiul Testament în creaţiile lor, mărturisind unitatea celor două Testamente. Lucrând ca adevăraţi exegeţi ai Cuvântului autorii patristici ai cărţilor liturgice se înscriu în lucrarea de propovăduire a Scripturii în Biserică. Liturghia şi Sfintele Taine fac ***prezente*** evenimentele ***trecute*** din sânul lui Israel, iar ***prezentul*** este perceput de credincioşi doar în lumina mesianică dată de Duhul Sfânt, Cel ce călăuzeşte poporul la plinătatea adevărului despre Iisus Hristos – „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (In. 15, 26).

Grija permanentă a imnografilor în ceea ce priveşte folosirea Vechiului Testament în alcătuirile lor, a fost aceea de a obseva cu toată acurateţea ***sensul hristologic*** al evenimentelor sau personajelor puse în structura poetică. Această dimensiune hristologică permitea susţinerea imnelor creştine şi pe structuri veterotestamentare ţesute pe relaţii tipologice sesizate de autorii cărţilor cultice, relaţii ce ne dau posibilitatea să afirmăm că „trecerea de la Vechiul la Noul Testament este o trecere de la ***«promisiune»*** la ***«împlinire»***, de la figura profetică, la realizarea ei în persoana lui Hristos"[99].

V. CONSIDERAŢII FINALE

Obiectul lucrării de faţă a fost acela de a pune în lumină elemente din Vechiul Testament văzute din perspectiva paginilor cărţilor de cult uzitate în Biserica Ortodoxă. Bogăţia tematicii veterotestamentare folosită de către imnografii şi alcătuitorii cărţilor liturgice vine să ateste faptul că încă de la începuturile Bisericii Scriptura Vechiului Testament a fost folosită din plin în adunările liturgice creştine pentru mărturia profetică ce o dădea despre persoana Domnului Iisus Hristos şi a operei Sale de mântuire.

Din analiza izvoarelor liturgice putem observa lucrarea hermeneutică a Bisericii de a pune în valoare în cultul ei *unitatea organică* dintre Vechiul Testament şi Noul Testament, centrată pe persona Mântuitorului Hristos. În acest demers un element indispensabil a fost ***tipologia,*** folosită din plin de imnografi. Aceasta ne dă posibilitatea de a înţelege că „Dumnezeu a orânduit «istoria mântuirii» în termenii de «făgăduinţă» şi «împlinire», adică şi-a revelat voia mântuitoare – iconomia divină – prin mijlocirea primului Legământ încheiat cu Israel, şi desfăşoară această iconomie de-a lungul vieţii Bisericii"[100].

Vechiul Testament nu a lipsit niciodată din textele liturgice a cărţilor de cult, autorii lor dorind să fundamenteze şi din această perspectivă biblică-veche alcătuirile lor dogmatice versificate în imne. Astfel se explică că toate rânduielile cultice ortodoxe – Sfânta Liturghie, Sfintele Taine, Ierurgiile, cele Şapte Laude – au în cuprinsul lor,

[99] *Ibidem*, p. 54.
[100] *Ibidem*, p. 40.

într-o măsură mai mică sau mai mare, elemente vetrotestamentare – imagini tipologice, paremii şi prochimene, numeroase referiri morale la persoane din Legea Veche.

Biserica „stâlp şi temelie a adevărului" (I Tim. 3, 16) are rolul de a oferi credincioşilor săi propovăduirea Cuvântului divin pentru mântuirea lor. „Vestirea Cuvântului prin predici şi imnografie – prin acest gest esenţial liturgic – creează o comuniune vie între credincioşi şi Dumnezeul treimic, de la care vine Cuvântul fără de moarte şi dătător de viaţă"[101].

Viaţa Bisericii nu poate concepe o propovăduire fără Vechiul Testament. Nu poate exista creştinism fără Testamentul cel Vechi. Dacă acesta se înlătură se dărâmă însuşi temelia istoriei umanităţii anulându-se etapele primordiale ale acesteia – crearea lumii (cosmogonia) şi a omului (antropologia) de către Dumnezeu. Distrugând Legea Veche nu vom mai auzi glasul profeţilor care Îl vestesc pe Mesia Iisus Hristos şi nu vom mai înţelege necesitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Cu primul om, Adam, creat prin acţiunea directă a lui Dumnezeu, după „chipul şi asemănarea Sa" (cf. Fac. 1, 26), începe întregul sens al umanităţii: „Adam, primul om, ocupă o poziţie excepţională în raport cu toţi oamenii, în el găsindu-se înglobată potrivit Sfintei Scripturi, întreaga pleromă a umanităţii"[102].

Rolul învăţăturii Vechiului Testament în Biserică, legătura indestructibilă a acestuia cu Noul Testament, este reliefată extrem de profund şi de către Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga într-un răspuns la lucrarea profesorului naţionalist A.C. Cuza „*Eroarea teologiei şi a adevărului Bisericii*". În cuprinsul ei, numea Vechiul Testament „fir de cânepă" pe care ar dori să-l vadă rupt, căci „Vechiul Testament, desfiinţat de Iisus, nu poate să oblige Biserica Lui şi nici pe credincioşii săi. Biserica să scoată din cărţile ei orice amintiri ale Vechiului Testament" (p. 4, 19). Părintele Neaga îi răspunde cu mare înţelepciune: „Acest lucru este cu neputinţă, oricât de mult l-ar dori dl. profesor Cuza. Adică da, atunci când ne desfacem de Noul Testament şi încetăm a mai crede în Mântuitorul Iisus. Numai atunci când nu se va mai vorbi despre Hristos se va putea da uitării Vechiului Testament. Căci, de fapt, Biblia nu constă din un singur Testament, ci din două. Biserica nu poate niciodată nimici ceea ce intră în alcătuirea Bibliei. Tocmai unitatea între cele două Testamente se are în vedere prin aceea că *în cultul Bisericii se recurge la sfintele Scripturi ale Vechiului Testament «scoţând cu pumnul plin din bogăţiile comorilor lui»* (*Biblia ilustrată,* p. IX)"[103].

Diac. Drd. CĂLIN TALOŞ
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

---

[101] *ibidem*, p. 29.

[102] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, P.G. 44, col. 185 C.D., apud Pr. Lector Dumitru Abrudan, „Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament", în *S.T.* 30 (1978), nr. 3-4, p. 267, nota 14.

[103] Dr. Nicolae Neaga, *op. cit.*, p.105-106.

The Old Testament in the Worship of the Orthodox Church. *The abundance of themes in the Old Testament used by the Hymn composers and those who elaborated the worship books, demonstrates that since the beginings of the Church, the Old Testament Scripture was used in the liturgical meetings because of the prophetic testimony it gave about Our Lord, Jesus Christ and His Divine Economy. From the analysis of the liturgical sorces we may observe the Church's hermeneutical approach which underlines the organic unity between the Old Testament and the New Testament, unity centred upon the person of Jesus Christ. In this approach, an esential element was that of the typology, abundently used by the hymn composers. The Old Testament has never been absent from the cult books; their authors' intention was to substantiate the dogmatic texts in lyrics, taken from the Old Testament's perspective. Thus, one can justify the fact that all the Orthodox cultic traditions contain, more or less, elements from the Old Testament. The Church – the pillar and ground of the truth (1 Tim 3. 15) – has the role of teaching its believers about the Divine Word, for their own redemption. The life of the Church cannot conceive preaching without the Old Testament.*

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 68-97.
Pr. Drd. Ioan Manea

VIAȚA DUHOVNICEASCĂ DUPĂ PĂRINȚII APOSTOLICI, APOLOGEȚI ȘI POLEMIȘTI

I. PRELIMINARII

I. 1. Viață duhovnicească: prin credință să ne ducem viața pe o nouă cale

Mântuitorul Iisus Hristos a venit ca să ne deschidă cale către cer, cale către viața cea adevărată, cale către fericirea veșnică: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața" (Ioan 14, 6). Mai mult ne-a și arătat și învățat cum să progresăm pe această cale, lăsându-ne în acest sens învățături și exemple prin cuvintele consemnate în Sfintele Evanghelii. La rândul lor și Sfinții Apostoli vor merge în toată lumea pentru a-i chema pe oameni la această nouă credință, la acest nou mod de a trăi, la această nouă cale pe care să ne conducem viața noastră. De aceea „încă de la început creștinismul s-a prezentat în chip esențial drept o cale, sau mai exact drept Calea mântuirii. Această cale își are originea în mărturia inspirară pe care comunitatea apostolică a dat-o despre Iisus din Nazaret Cel mort și înviat, proclamat Fiu al lui Dumnezeu și unic Mijlocitor al oamenilor, negativ prin iertarea păcatelor, pozitiv prin deschiderea unei căi spre unirea cu Dumnezeu. Această mărturie e primită de o credință ea însăși recunoscută drept un dar al lui Dumnezeu care trezește o libertate; ea se exprimă într-un cult specific, deopotrivă spiritual și ritual, prin care creștinii intră în mijlocirea lui Hristos; și este luminată de Sfintele Scripturi, a căror interpretare mereu reluată anunță ceea ce se celebrează în Sfintele Taine; în viața cotidiană, această credință se manifestă prin iubirea frățească care-și pune amprenta pe orice înțelepciune și orice etică; în fine, ea e o așteptare a întoarcerii lui Hristos și a unirii desăvârșite cu Dumnezeul unic, obiectul ultim al dorinței omului"[1].

Așadar cei care aveau să dea, după înălțarea la ceruri a Mântuitorului, mărturie pentru primirea acestei credințe, de-a urma calea cea dreaptă în această viață, sunt Sfinții Apostoli, care, primind întărire prin Pogorârea Duhului Sfânt își încep activitatea pentru care au fost chemați, aleși, învățați și trimiși de Mântuitorul în lume (Matei 28,

---

[1] Ghislain Lafont, *O Istorie Teologică a Bisericii – Itinerarul, formele și modelele teologiei*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., prezentare diac. Ioan Ică jr., Deisis, 2003, Sibiu, p. 33.

19-20). Predica Sfântului Apostol Petru pătrunde inimile mulţimilor (Faptele Apostolilor 2, 37-41) şi astfel Biserica, „trupul lui Hristos" începe a se contura în chip văzut. „Un suflu cald de viaţă îmbrăţişa şi aduna împreună pe cei nou botezaţi, făcându-i una. Aceeaşi rugăciune înălţau lui Dumnezeu, acelaşi har le întărea şi le primenea inimile, aceeaşi dragoste le unea sufletele."[2]

După ce ne este relatat evenimentul întemeierii bisericii, imediat ne este prezentat şi felul în care primii creştini au înţeles să trăiască această viaţă nouă, răscumpărată: *„stăruiau în învăţătura apostolilor – τη διδαχη των αποστολων, doctrina Apostolorum –, şi în părtăşie – τη κοινωνια, communicatione –, în frângerea pâinii – τη κλασει των αρτων, fractionis panis – şi în rugăciuni – ταισ προσευχαις, orationibus"* (Faptele Apostolilor 2, 42)[3]. Mai mult această comuniune duhovnicească îşi găsea corespondent şi în aspectele existenţei lor de zi cu zi, căci: „în fiecare zi, stăruiau într-un cuget în templu şi, frângând pâinea în casă, luau hrana întru bucurie şi întru curăţia inimii" (Faptele Apostolilor 2, 46), iar în plus „toţi cei ce credeau" „erau laolaltă şi aveau toate de obşte" (Faptele Apostolilor 2, 44). Această comuniune desăvârşită îi înălţa tot mai mult spre Dumnezeu prin aripile virtuţilor căci „prin smulgerea dorinţei de posesiune a bunurilor materiale din inimă, se smulge rădăcina tuturor relelor. Ce progres uimitor al credinţei, exclamă Sfântul Ioan Gură de Aur! Dezbrăcându-se de bunurile pământeşti, noii credincioşi erau străbătuţi de bucuria cea mai dulce şi încărcaţi de bunuri infinit de preţioase. La ei nu era nimic de mustrare, nimic de invidie; nu era nici mândrie nici dispreţ. Ei aveau curăţia şi simplitatea copiilor din cea mai fragedă vârstă"[4].

Şi astfel „lăudând pe Dumnezeu" reuşeau să aibă „har la tot poporul", iar Dumnezeu desăvârşea această lucrare curată a lor căci „Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau" (Faptele Apostolilor 2, 47).

I. 2. Coordonate ale vieţii duhovniceşti în Noul Testament

Ca această vieţuire nouă, la care omul era chemat, să-şi dovedească superioritatea, atunci trebuia ca scopul ei să fie totala împlinire, să fie desăvârşirea. De aceea chemarea Predicii de pe Munte a Mântuitorului vine în acest sens: „Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (Matei 5, 48). Totodată pentru plinirea acestei dorinţe de desăvârşire este indicată a fi dragostea, singura care poate plini toate celelalte lucruri (Epistola I către Corinteni, cap. 13). Iar dragostea cea adevărată trebuie să fie direcţionată astfel: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău. Aceasta este marea şi întâia poruncă. Iar a doua la fel ca aceasta: să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (Matei 22, 37-39).

---

[2] Magistrand Ştefan C. Alexe, „Viaţa creştină după Bărbaţii Apostolici", în *Studii Teologice*, an 7 (1955), seria II, nr. 3-4, p. 223.

[3] Pr. Nicolae Moşoiu, *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, Braşov, 2000, p. 246.

[4] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VII la Faptele Apostolilor*, 2, P.G. 60, col. 65, apud Magistrand Ştefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 223.

Aşadar iubirea apare direcţionată atât pe verticală – spre Dumnezeu, cât şi pe orizontală – spre aproapele nostru. Dar mai mult, întâi trebuie să învăţăm să iubim cu adevărat pe orizontală pentru a putea înălţa această dragoste şi spre Ceruri: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăşte, mincinos este! Pentru că cel ce urăşte pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească" (I Ioan 4, 20). Şi fericit va fi cel ce îşi va deprinde sufletul său a vieţui în această aleasă virtute „pentru că dragostea acoperă mulţime de păcate" (I Petru 4, 8). Dar dragostea te face de cele mai multe ori vulnerabil, şi acest lucru l-au cunoscut imediat primii creştini: „Ocărâţi fiind, binecuvântăm. Prigoniţi fiind răbdăm. Huliţi fiind ne rugăm. Am ajuns ca gunoiul lumii, ca măturătura tuturor, până astăzi" (I Corinteni 4, 12-13).

Această nouă chemare implică însă şi o mare responsabilitate, pentru că acest mod nou de viaţă nu se răsfrânge doar asupra propriei fiinţe, ci poate, şi trebuie, să influenţeze spre bine şi modul de viaţă al celor cu care intrăm în contact: „Voi sunteţi sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra?... Voi sunteţi lumina lumii" (Matei 5, 13-14).

Şi cum să facem ca lumina noastră să strălucească mai cu putere ne învaţă, cel care a înţeles cel mai bine, poate, cât de greu este a-ţi călăuzi viaţa pe căi greşite, „a lovi cu piciorul în ţepuşă" (Faptele Apostolilor 9, 5) Sfântul Apostol Pavel. Astfel el precizează în acest sens: „nedând nici o sminteală întru nimic, ca să nu fie slujirea noastră defăimată. Ci în toate înfăţişându-ne pe noi înşine ca slujitori ai lui Dumnezeu, în multă răbdare, în necazuri, în nevoi, în strâmtorări. În bătăi, în temniţă, în tulburări, în osteneli, în posturi; în curăţie, în cunoştinţă, în îndelungă răbdare, în bunătate, în Duhul Sfânt, în dragoste nefăţarnică; în cuvântul adevărului, în puterea lui Dumnezeu, prin armele dreptăţii cele de-a dreapta şi cele de-a stânga, prin slavă şi necinste, prin defăimare şi laudă; ca nişte amăgitori deşi iubitori de adevăr, ca nişte necunoscuţi deşi bine cunoscuţi, ca fiind pe pragul morţii, deşi iată că trăim, ca nişte pedepsiţi, dar nu ucişi; ca nişte întristaţi, dar pururea bucurându-ne; ca nişte săraci, dar pe mulţi îmbogăţind, care unii care n-au nimic dar pe toate le stăpânesc" (II Corinteni 6, 3-10). Putem astfel lesne observa cum credinţa, în baza căreia primesc noul mod de a-şi trăi acest dar de viaţă de la Dumnezeu, se arată nu doar teoretizată, ci mai ales trăită ştiind că „credinţa dacă nu are fapte, e moartă în ea însăşi" (Iacov 2, 17). Aceste fapte nu sunt însă rodul exclusiv al meritelor şi puterilor noastre, ci în săvârşirea fiecărei fapte bune creştinul trebuie să conştientizeze faptul că: „Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare" (Iacov 1, 17).

Aceste fapte roditoare din credinţă au fost încă de la început orientate în slujba carităţii: „cucernicia curată şi neîntinată înaintea lui Dumnezeu şi Tatăl, aceasta este: să cercetăm pe orfani şi pe văduve în necazurile lor, şi să ne păzim pe noi fără de pată din partea lumii" (Iacov 1, 27). De aceea „în zilele acelea, înmulţindu-se ucenicii, elenştii murmurau împotriva evreilor, pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea

la slujirea cea de fiecare zi" (Faptele Apostolilor 6, 1 ş.u.) şi au fost aleşi în acest sens cei şapte diaconi.

Chemaţi la această nouă slujire, de-a fi lumină într-o lume iubitoare de întuneric, creştinii au ştiut că numai împreună, în comuniunea şi comunitatea Bisericii vor reuşi. Mai mult însă, fiecare are prilejul de a-şi împlini noua lor menire aici pe pământ în dragostea şi unirea celor doi soţi în cadrul familiei acum reabilitată şi binecuvântată de Iisus Hristos (Matei 19, 5-6; Ioan 2, 1-11). Dar ca această dragoste să fie cu adevărat slujitoare desăvârşirii creştine ea trebuie să fie conturată într-o continuă slujire reciprocă a celor doi implicaţi în această relaţie, să urmeze exemplul lăsat în acest sens tot de Mântuitorul Iisus Hristos: „Femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnul. Pentru că bărbatul este cap femeii, precum şi Hristos este cap Bisericii... Bărbaţilor, iubiţi pe femeile voastre, după cum şi Hristos a iubit Biserica, şi S-a dat pe Sine pentru ea" (Efeseni 5, 22, 23, 25).

Tot în Noul Testament găsim preceptele unei vieţii cu adevărat duhovnicească, nu doar teoretizată în abstract, ci conturată în condiţii reale de viaţă ale societăţii. De aceea creştinii sunt îndrumaţi în ce fel să armonizeze datoriile pe care le au faţă de Dumnezeu şi faţă de lume, pentru ca acestea să nu intre în contradicţie unele cu celelalte: „Daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu" (Matei 22, 21). Mai mult creştinii trebuie să ştie că „tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt, de Dumnezeu sunt rânduite. Pentru aceea, cel ce se împotriveşte stăpânirii se împotriveşte rânduielii lui Dumnezeu" (Romani 13, 1-2). Iar această supunere o facem tot în favoarea rânduielilor lui Dumnezeu care în sine sunt bune şi spre folosul, pacea şi liniştea noastră: „supuneţi-vă, pentru Domnul, oricărei orânduiri omeneşti, fie împăratului, ca înalt stăpânitor, fie dregătoriilor, ca unora ce sunt trimişi de el, spre pedepsirea făcătorilor de rele şi spre lauda făcătorilor de bine" (I Petru 2, 13-14). Din păcate aceste bune rânduieli ale lui Dumnezeu aveau să nu fie luate în seamă de cei favorizaţi de ele, şi atunci ca şi acum, desigur spre osânda lor. Cu toate acestea creştinii n-au renunţat la aceste principii, ci le-au transmis mai departe: „adu-le aminte să se supună stăpânilor şi dregătorilor, să asculte, să fie gata la orice lucru bun, să nu defaime pe nimeni, să fie paşnici, să fie îngăduitori, arătând întreaga blândeţe faţă de toţii oameni" (Tit 3, 1-2) sau „fiţi între voi iubitori de străini, fără cârtire" (I Petru 4, 9). Şi fără cârtire au ştiut primii creştini să-şi trăiască această viaţă cu toate încercările ei „căci pentru mine viaţa este Hristos şi moartea un câştig" (Filipeni 1, 21).

Împlinind aceste prescripţii ale Noului Testament membrii primelor comunităţi creştine, care se dezvoltau tot mai mult în interiorul Imperiului roman, îşi vor duce timp de trei secole, ca şi cetăţeni romani, o viaţă neînţeleasă însă de închinătorii la idoli, neînţeleasă de autorităţile romane, autorităţi ce mai mult n-au întârziat să-i condamne şi să-i persecute cu brutalitate[5]. Pentru a veni în sprijinul acestor condiţii

[5] Drd. Viorel Ioniţă, „Coordonatele vieţii creştine după Epistola către Diognet", în *Revista Teologică*, anul XV (1970), nr. 7-8, p. 472.

grele de viață creștină scrierile părinților apostolici le readuce creștinilor în prim plan îndemnuri spre plinirea preceptelor credinței și moralei creștine, ilustrate prin modele de viețuire din Sfânta Scriptură, iar apologeții și polemiștii își aduc aportul pentru o mai bună înțelegere a noii religii, precum și pentru ferirea ei de dezbinarea ereziilor.

I. 3. Aspecte generale asupra Literaturii Părinților Apostolici, Apologeților și Polemiștilor

În jurul anilor 80-90-100 comunitățile creștine se găsesc în plină expansiune[6]. De aceea cel dintâi caracter al acestor prime lucrări al Bisericii este acela că sunt scrise pentru creștini căci abia pe la sfârșitul epocii în care a apărut această literatură apostolică, se vor cunoaște și opere care să se adreseze cititorilor păgâni, și care să pună în lumină prin comparație virtuțile creștine[7]. Astfel se explică faptul că pe lângă tratarea poverii persecuțiilor, pe lângă problemele legate de Parusie, de hiliasm ori de ivirea primelor erezii „marea majoritate a lucrărilor Părinților Apostolici[8] pun accentul pe ținuta morală a vieții creștinilor. Ele critică laxismul sau indisciplina unde le întâlnesc și subliniază frumusețile râvnei după îmbunătățire", ele fiind dedicate aproape în întregime problemelor orizontului religios al vieții creștine și, foarte rar, tratează problemele exterioare ei[9]. În același timp un accent deosebit în literatura Părinților Apostolici se pune pe revenirea la viața primilor creștini, la tradiția apostolică, „tradiție ce ar contribui la refacerea unității Bisericii, tendință ce preocupă, în mare măsură, și lumea creștină de astăzi"[10].

[6] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 65.

[7] J. Lebreton, „Pères Apostoliques – Doctrine Spirituelle", în *Dictionnaire de Spiritualité*, tom. I, Gabriel Beauchesne, Paris, 1936, col. 731.

[8] A se vedea ediții ale operelor Părinților Apostolici: O. Ghebhardt, A. Hanack și Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera*, 1-3, Leipzig, 1875-1877; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part. I, vol. 1, 2, *St Clement of Rome*, London, 1890; part. II, vol. 3-5, *St. Ignatius and Polycarp*, 2 ed., London, 1889 – J.B. Lightfood-J. R. Harmer, *The Apostolic Fathers*, London și New York, 1893. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, 1-2, Tübingen, 1901, ed. a 3-a de la vol. 2, F. Diekamp, Tübingen 1913. K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1924. K. Lake, *The Apostolic Fathers* (LCL), London-New York 1930. H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, *Les Pères apostoliques*, 4 vol., Paris, 1907-1912; ed. a 2-a de la vol. 1 și 2, 1926. S. Colombo, *Patrum apostolicorum opera*, Torino 1934. G. Bosio, *I Padri Apostolici*, 3 vol., Corona Patrum Salesiana, Torino 1940-1955; ed. a 2-a, vol. 1, 1958, vol. al 2-lea, 1966. D. Ruiz Bueno, *Padres Apostolicos*: BAC, Madrid 1950. L. T. Lefort, *Les Pères apostoliques en copte*, Testo, *CSCO* 135; versiunea *CSCO* 136, Paris, 1952. J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, München, 1956. E. J. Goodspeed, *Index Patristicus sive clavis Patrum apost.*, Leipzig, 1907. H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, München, 1963, apud Johannes Quasten, *Patrologia*, Vol. I, traducere în italiană de Dr. Nello Beghin, Marietti, Spestrum Publishers – Utrecht, 1983, p. 45. Traducere în limba română *Scrierile Părinților Apostolici*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești" nr. 1, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, 350 p.

[9] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Op. cit*, vol. I, p. 71, 77.

[10] Drd. Nicu Dumitrașcu, „Eclesiologia la Părinții Apostolici", în *Revista Teologică*, 75 (1993), nr. 1, 1993, p. 61.

Fireşte, ca şi orice început de literatură şi literatura Părinţilor Apostolici se dovedeşte a fi una spontană, şi orientată nu de scrupule de unitate a ei, ci de nevoile reale sufleteşti ale cititorilor sau ascultătorilor, iar aceste nevoi desigur variază „în substanţă şi în intensitate după loc şi după sensibilitate spirituală"[11]. Aşa se face că doctrina morală a Părinţilor Apostolici, fie ea chiar lipsită de un sistem bine închegat, constituie totuşi o preocupare destul de importantă a lor în a reda problemele morale puse în strânsă legătură cu viaţa creştină din acea perioadă[12]. În rest, pe lângă „gloria de a respira încă parfumul finalului epocii apostolice în al cărei sol îşi înfige o parte din rădăcinile sale", literatura Părinţilor Apostolici are şi „meritul de a se fi desprins, pe nesimţite, e drept nu încă definitiv, dar destul de substanţial, de baza biblică, constituindu-se ca produs separat, ca literatură independentă", literatură ce se caracterizează a fi o literatură simplă, ocazională, misionară, pastorală, iubitoare şi creatoare de Tradiţie nespeculativă, dar şi de o deosebită prospeţime duhovnicească şi cu un caracter eminamente practic[13].

Dacă scopul literaturii Părinţilor Apostolici era acela de a educa spre o viaţă creştină precum a primilor creştini, prin Apologeţi[14], literatura Bisericii începe să ia contact cu lumea externă, cu cultura şi cu ştiinţa[15]. Într-adevăr, Părinţii Apostolici au fost cei care au exprimat fondul credinţei creştine în mod direct, fără a se strădui să exprime acest lucru teoretizat în vreun sistem şi astfel contribuind la o organizare internă sănătoasă a Bisericii, Apologeţii sunt cei care vor încerca să facă o apropiere a credinţei creştine de cultura elenică, „prima încercare de prezentare, în istoria Bisericii, a revelaţiei creştine prin metode şi procedee împrumutate din lumea contemporană," urmând ca rolul de-a apăra credinţa de cei ce doreau să o denatureze să le revină scriitorilor pe care patrologii îi vor desemna ca „polemişti sau controversaţi"[16].

[11] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenţilor, Bucureşti, 1956, p. 31.

[12] Magistrand Vasile Prescure, „Doctrina morală a Părinţilor Apostolici", în *Studii Teologice*, 15 (1963), nr. 9-10, p. 554.

[13] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 67, 72-78.

[14] A se vedea ediţii ale operelor Apologeţilor: J.C.Th. Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, vol. 9, Jena, 1847-1872. Primele cinci volume conţinând operele Sf. Iustin au fost publicate în parte în 1842-1843. O a treia ediţie a acestor cinci volume a fost publicată în 1876-1881. E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914 (aceasta cuprinde apologeţii secolului al doilea până la Teofil); traduceri în limba română: *Apologeţi de limbă greacă*, în colecţia „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti", nr. 2, traducere, note, indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, 389 p. *Apologeţi de limbă latină*, în colecţia „Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" nr. 3, traducere de Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi prof. David Popescu; introducere, note şi indici de prof. Nicolae Chiţescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, 508 p.

[15] Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 166.

[16] Pr. Pavel N. Grosu, „Aspecte doctrinare din scrierile creştine ale secolului al II-lea", în *Glasul Bisericii*, 13 (1964), nr. 3-4, p. 338-339.

Apologiile se prezintă sub formă de scrisori sau de dialog şi cuprind în general două părţi: una de combatere şi alta de apărare. Temele combătute de apologeţi sunt în general acuzaţiile aduse la adresa creştinilor (ateism, banchete tiestice, împreunări oedipodeice, adorarea unui cap de măgar, adorarea organelor genitale ale preotului, etc.), filosofia păgână greşită, cultele politeiste şi imoralitatea păgână, apărând în schimb monoteismul, învierea morţilor precum şi fragmentele de adevăr ale filosofiei păgâne[17].

Apologeţii secolului II pledează în primul rând cu îndrăzneală pentru achitarea creştinilor, punând în contrast, uneori mai sever, alteori mai cu indulgenţă, modul de viaţă al creştinilor cu cel al vieţii maselor păgâne, prin comparaţia continuă a creştinului cu păgânul şi astfel apără „viaţa, credinţa şi idealul coreligionarilor lor, încununând nu o dată curajul lor cu o moarte martirică, cum e cazul cu cel mai de frunte dintre aceşti apologeţi, Sfântul Justin Martirul şi Filosoful"[18].

Apoi, utilizând concepte principale ale filosofiei greceşti, apologeţii voiau să arate grecilor că creştinismul era adevărata filosofie, ei găsind în toţi oamenii, chiar şi în păgâni o frântură din puterea logosului divin[19].

La rândul lor, polemiştii vor acoperi „prin forţa lor misionară şi spirituală spaţii din ce în ce mai întinse ale Imperiului Roman, mergând până la galo-celţi, germani, sarmaţi, daco-romani, arabi dar, deşi se conturează în mare parte ca o literatură misionară, de luptă, de sensibilitate, de martiriu, polemiştii acoperă şi probleme de doctrină precum şi „capitole importante ca familia, căsătoria, educaţia, raporturile cu necreştinii, persecuţiile, ţinuta creştinilor etc."[20].

Deşi teologia Părinţilor Apostolici este una deosebit de simplă, uneori mai simplă chiar şi decât cea a Sfintei Scripturi, totuşi în majoritatea cazurilor ea este puternic fundamentată pe textele şi ideile biblice[21]. „Scriitorii celui de al doilea secol recunoscuţi mai târziu ca ortodocşi de Biserica mare, pentru a folosi expresia păgânului Cels, au fost sensibili la această relaţie între Scriptură şi Evanghelie: nu numai că Scriptura vorbeşte de Hristos, dar tot ceea ce se spune în scrierile apostolice se găseşte deja în Scriptură"[22]. De aceea şi învăţătura lor creştină este una „fundamentată pe concepţii şi noţiuni din Sfânta Scriptură... puritatea caracterului hristic şi apostolic al Tradiţiei a fost tratată de ei prin referire continuă la faptele din Sfânta Scriptură, prin citarea copioasă de texte biblice şi prin sublinierea importanţei deosebite a unor cuvinte ori formule ale Domnului"[23].

[17] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie, op. cit.*, p. 41.

[18] Idem, *Patrologie*, vol. I, p. 214, 216, 226.

[19] Aloys Grillmeier, *Le Christ dans La Tradition chrétienne*, traducere din engleză de Jean Marie şi Monique Saint-Wakker, Lea Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 131, 134.

[20] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1984, p. 6.

[21] Idem, *Patrologie*, vol. I, p. 76.

[22] John Behr, *Formarea Teologiei Creştine – Drumul spre Niceea* (vol. I), traducere Mihail G. Neamţu, Editura Sophia, 2004, p. 47-48.

[23] Diac. Magistrand Constantin Voicu, „Hristologia Părinţilor Apostolici", în *Ortodoxia*, an 13, (1961), nr. 3, p. 405.

În operele lor Părinţi Apostolicii citează foarte des textele Sfintei Scripturii. Pe de o parte acest lucru arată importanţa deosebită pe care Sfânta Scriptură o avea în viaţa lor şi totodată faptul că lecturarea acesteia era una bogată. Pe de altă parte, citarea textelor biblice este şi „un act de Tradiţie şi încă de tradiţie forte importantă, care ajută considerabil la controlul textului biblic. Admiţând că nu s-ar fi păstrat un text complet şi unitar al Sfintei Scripturi, acest text ar fi putut fi reconstituit parţial, după citatele făcute de autorii noştri”[24]. Însă mai observăm din textele Părinţilor Apostolici că şi cei cărora se adresau arătau o bună cunoaştere a textului scripturistic: „Sunt încredinţat că sunteţi bine deprinşi cu Sfintele Scripturi şi că nimic din ele nu vă e necunoscut”[25].

II. VIAŢA DUHOVNICEASCĂ ILUSTRATĂ PRIN VIRTUŢILE CREŞTINE ÎN DIFERITELE EI ASPECTE

II. 1. Viaţa duhovnicească a creştinului ca persoană

„Care este scopul vieţii omului? Acest scop nu este nici apatia, dar nici gustarea şi mulţimea plăcerilor. Acest scop este trăirea în veşnicie cu acele lucruri cu care este în armonie supremă raţiunea naturală, adică în contemplarea realului şi în vestirea neîncetată a hotărârilor lui. Trăirea în real şi contemplarea realului înseamnă trăirea în Dumnezeu şi contemplarea lui Dumnezeu. Dar această fericire nu aparţine numai sufletului, ci şi trupului, căci omul e alcătuit din acestea amândouă. Amândouă au trăit împreună, amândouă ating acelaşi scop împreună. Scopul va fi unul singur numai dacă fiinţa va exista în alcătuirea ei proprie. Or, lucrul acesta nu e posibil fără învierea corpurilor.”[26] Fireşte că „dacă am crede că ne ducem viaţa numai aici pe pământ, poate că ar fi posibil să fim bănuiţi că suntem robii cărnii şi sângelui şi că păcătuim lăsându-ne biruiţi de pofta de câştig şi de plăceri”, dar „vom trăi o altă viaţă mai fericită decât cea de aici, una cerească… pentru că Dumnezeu nu ne-a făcut numai ca pe nişte oi sau ca pe nişte vite, ca să pierim şi să dispărem apoi fără urmă”[27].

Scrisoarea către Diognet prezintă „creştinii ca o rasă nouă. Creştinii nu mai sunt, deci, nici barbari, cum îi prezentase Taţian Asirianul, şi nici un neam de oameni vechi cât pământul, aşa cum se osteneau să-i înfăţişeze apologeţii. Creştinismul n-are nevoie nici de vechime, nici de citate din Scriptură, nici de teoria Logosului spermatikos, pentru a fi apărat. Creştinismul e tânăr, pentru că Dumnezeu a intervenit de puţină

---

[24] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 79.

[25] Sfântul Policarp, *Epistola către Filipeni*, XII, 1, în PSB 1, p. 213.

[26] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Probleme de Filosofie şi Literatură Patristică*, EIBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 99.

[27] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creştinilor*, XXXI, PSB 2, p. 379.

vreme în istoria mântuirii. E plin de sevă, de vigoare şi nu se teme de nici o concurenţă. Deşi persecutată această rasă se înmulţeşte prodigios"[28] pentru că „creştinismul nu este numai un fapt de ascultare, ci şi de măreţie"[29] precum avea să afirme Sfântul Ignatie Teoforul, în centrul gândirii şi simţirii căruia stă , ca şi la Ioan Evanghelistul, persoana Mântuitorului Iisus Hristos[30].

Modul lor de a trăi, morala lor creştină constituiau un lucru absolut nou, revoluţionar, faţă de viaţa şi morala păgână. De aceea creştinismul uimea pretutindeni şi atrăgea prin această noutate[31]. Fireşte că de multe ori s-a pus problema cum trăiau creştinii primelor secole. Trăiau ca noi, „altfel decât noi? Erau mai buni, mai stăruitori în rugăciune, cu o viaţă morală mai desăvârşită? Cădeau uşor pradă ispitelor de tot felul?"[32].

Modul creştin al existenţei s-a dovedit a fi unul supranatural: „creştinii respectă natura întrucât sunt legaţi trupeşte de ea; dar sufletul lor cu toate gândurile, aspiraţiile şi faptele urcă şi coboară neîncetat în împărăţia nemuritoare a cerului pe aripile iubirii şi ale harului. Ei sunt ca sufletul în trup. Ei sunt deci numai suflet. Dumnezeu însuşi i-a învrednicit de această interpretare supranaturală a existenţei. El a făcut aceasta prin revelaţie divină. Nu omul, deci, ci Dumnezeu e autorul modului existenţial. Omului îi revine rolul de a imita pe Dumnezeu. Nu e un rol uşor, dar poate fi împlinit prin puterea şi căldura iubirii supranaturale pe care Dumnezeu o revarsă asupra noastră. În felul acesta creştinii devin paradisul plăcerilor spirituale, iar viaţa creştină, epifania nemuririi printre cele muritoare"[33].

Omul este iubit de Dumnezeu mai mult decât oricare altă fiinţă pământească. Participarea omului întreg la viaţă, şi chiar la viaţa eternă este expresia acestei dragoste divine. Omul creştin dă mărturie acestui adevăr prin propria sa viaţă. Mai mult decât toţi oamenii, creştinii, aceşti „copii ai adevărului", ştiu că nimic din ceea ce face omul nu scapă lui Dumnezeu şi de aceea păzesc castitatea, iubesc pe toţi semenii, chiar pe duşmani şi duc o viaţă de obşte[34]. Iar acest exemplu bun al creştinilor, această mireasmă nouă şi aleasă nu avea cum să nu-şi aibă urmări pozitive în ansamblul vieţii cotidiene[35].

---

[28] Preot Profesor Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 159.

[29] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, III, 3, PSB 1, p. 175.

[30] Dr. D. I. Belu, „Christologia lui Ignatie Teoforul", în *Revista Teologică*, 21 (1931), nr. 6-7, p. 209.

[31] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 225.

[32] Ioan Oană, „Viaţa morală a creştinilor din primele secole, după Actele Martirice", în *Telegraful Român*, 148 (2000), nr. 5-8, p. 1.

[33] Preot Prof.Ioan G. Coman, *Probleme de Filosofie şi Literatură Patristică*, p. 164.

[34] Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, 12, 1-3; 14, 2-3; 15, 1-17, în PSB 2, p. 31, 34, 35.

[35] Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul şi Filosoful", în *Ortodoxia*, 20 (1968), nr. 3, p. 394.

Viaţa creştinului trebuie să fie dusă printr-o atentă practicare a virtuţilor creştine, alegând „calea luminii" şi ferindu-se de „calea întunericului"[36]. Desigur că creştinul nu rămâne singur în această stăruinţă a lui de-a avea o viaţă curată, căci Hristos este Cel care ne-a fost dat „drept lege veşnică şi finală şi testament credincios"[37]. În acest nou legământ pe care Dumnezeu îl încheie cu noi „trei sunt învăţăturile Domnului: nădejdea vieţii, început şi sfârşit al credinţei noastre; dreptatea, început şi sfârşit al judecăţii; dragostea, mărturie a bucuriei, a veseliei şi a faptelor săvârşite în dreptate"[38], dragoste ce ne lipeşte de Dumnezeu[39].

II. 1. 1. Credinţa

Fondul principal al literaturii Părinţilor Apostolici este credinţa în Dumnezeu, credinţă primită de la Sfinţii Apostoli şi „trăită apostolic, credinţă curată, sinceră nepervertită sau subţiată de alambicările unei teologii *à outrance*"[40]. Cu toate acestea, credinţa rămâne un mister: „ceea ce face să-l înţelege pe Dumnezeu este neputinţa de a-L înţelege"[41]. Dar această credinţă deşi una simplă „îşi are principiile ei, are o lege a sa, şi mântuirea vine din supunere faţă de această lege"[42]. De aceea păstrarea credinţei în Dumnezeu este condiţie sine-qua-non a unei vieţi îmbunătăţite, pentru că în baza acestei credinţe în demersul desăvârşirii noastre primim ajutorul, harul lui Dumnezeu care să plinească lipsurile noastre, căci „desăvârşiţi sunt aceia care păstrează în ei pe Sfântul Duh, şi-şi păzesc sufletele şi trupurile fără reproş. Aceasta înseamnă a păstra credinţa în Dumnezeu şi dreptatea faţă de aproapele"[43]. Observăm aşadar că credinţa este fond şi sprijin celorlalte virtuţi, cum am amintit mai sus în cazul dreptăţii. Şi înfrânarea de la lucrurile ce ar afecta puritatea vieţii creştine îşi are pentru Părinţii Apostolici izvorul în credinţă pentru că atunci când credem în Dumnezeu, în sensul cel bun, ne şi temem de Dumnezeu, iar când frica de Dumnezeu însoţeşte viaţa noastră, ne înfrânăm de la tot ceea ce ar nemulţumi pe Dumnezeu: „crede în El şi teme-te de El; temându-te să te înfrânezi"[44]. Atunci însă când credinţa cunoaşte şi scăderi, virtuţile pe care ea le-a rodit şi întărit îşi aduc aportul lor la reîntărirea credinţei, pentru ca viaţa creştinului să nu aibă de suferit: „întrarmându-vă cu bunătate, zidiţi-vă din nou credinţa,

[36] *Didahia,* I, 2, în PSB 1, *Scrierile Părinţilor Apostolici*, traducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 25.

[37] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu Iudeul Trifon,* IX, PSB 2, p. 103.

[38] Pseudo Barnaba, *Epistola,* I, 6, în PSB 1, p. 114; Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni,* XIV, 1, în PSB 1, p. 162.

[39] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, cap. XLIX, în PSB 1, p. 71.

[40] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, p. 76.

[41] Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum),* XVII, 3, în PSB 3, p. 64.

[42] Idem, *Despre prescripţia contra ereticilor (De prescriptione haereticorum)*, XIV, 4, în PSB 3, p. 148.

[43] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 5, 6, 1, apud Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 38.

[44] Herma, Păstorul, *Porunca* I, 26, 2, în PSB 1, p. 247.

care este trupul Domnului şi în dragoste, care este sângele lui Iisus Hristos"[45]. Iar când credinţa este curăţită de orice umbră de îndoială virtuţile celelalte vin să desăvârşească în chip armonios o viaţă cu adevărat duhovnicească: „ajutoarele credinţei noastre sunt: frica şi răbdarea; iar tovarăşi de luptă: îndelungă răbdarea şi înfrânarea. Dacă acestea rămân curate înaintea Domnului, împreună cu ele se bucură înţelepciunea, priceperea, ştiinţa şi cunoştinţa"[46].

II. 1. 2. Milostenia

Dar o viaţă duhovnicească nu poate fi caracterizată doar printr-o stabilitate interioară rezultată din armonizarea unor virtuţi, ci ea trebuie şi să fie din plin reflectată în atitudinea noastră. Iar cel mai evident se poate observa dacă trăim cu adevărat duhovniceşte atunci când ne raportăm la bunurile din această lume. Creştinii trebuie astfel să realizeze că „nimic nu este al nostru, fiindcă toate sunt ale lui Dumnezeu, ai cui suntem şi noi înşine... răbdarea pagubei este un exerciţiu de-a dărui şi de-a face din avutul tău un bun comun"[47], pentru că „e aproape cea mai mare nelegiuire să cauţi pe pământ ceea ce ar trebui să găseşti în cer"[48]. Aşadar a dărui din cele cu care ai fost dăruit rămâne condiţie a mântuirii. În acest fel milostenia se afirmă ca virtute izvorâtoare a atâtor daruri duhovniceşti: „miluiţi ca să fiţi miluiţi, iertaţi ca să vi se ierte; precum faceţi, aşa vi se va face; precum daţi, aşa vi se va da; precum judecaţi, aşa veţi fi judecaţi; precum vă purtaţi cu blândeţe, aşa se vor purta şi alţii cu blândeţe cu voi; cu ce măsură veţi măsura, cu aceea vi se va măsura"[49].

Dar această virtute se arată, din păcate, destul de greu de împlinit de către cei mai îndreptăţiţi în a o împlini, cei bogaţi căci „bogaţii cu greu se lipsesc de robii lui Dumnezeu, de teamă, ca nu cumva să ceară ceva de la ei; unii ca aceştia cu greu vor intra în împărăţia lui Dumnezeu"[50]. De aceea, în acest sens, se impune pilda care ne prezintă sinergia ulmului şi a vie în vederea apariţiei roadelor, sinergie ce trebuie să caracterizeze şi relaţia dintre cel bogat şi cel lipsit – „tot aşa şi săracii, rugându-se Domnului pentru bogaţi, le înmulţesc bogăţia lor iar bogaţii la rândul lor, dând săracilor cele de trebuinţă, îşi îmbogăţesc sufletele lor"[51]. Şi dimpotrivă, pe cât de mare este folosul duhovnicesc din practicare milosteniei, tot la fel de cumplită este şi osânda care rezultă din ignorarea milosteniei: „spune tuturor celor ce pot face binele să nu înceteze de a-l face; le este de folos a săvârşi fapte bune. Spun, însă, că orice om trebuie scos din nevoi, că cel ce

[45] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, VIII, 1, în PSB 1, p. 172.

[46] Pseudo Barnaba, *Epistola*, II, 2-3, *op. cit.*, p. 115.

[47] Tertulian, *Despre răbdare (De patientia)*, VII, în PSB 3, p. 189.

[48] Minucius Felix, *Dialogul Octavius (Octavius)*, în PSB 3, p. 367.

[49] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XIII, 2, *op. cit.*, p. 52; *Epistola II către Corinteni*, XVI, 4, în PSB 1, p. 101.

[50] Herma, Păstorul, *Pilda* IX, 97, 2, în PSB 1, p. 306.

[51] *Ibidem*, *Pilda* II, 51, 8, *op. cit.*, p. 269; *Porunca* II, 27, 4, *op. cit.*, p. 247.

duce lipsă şi îndură greutăţile în viaţa cea de toate zilele, este în mare chin şi strâmtorare. Aşadar, cel care scoate din nevoi sufletul unuia ca acesta dobândeşte mare bucurie; că cel care este chinuit de necazuri de acest fel, suferă aceleaşi chinuri ca şi cel pus în lanţuri. Mulţi, din pricina unor chinuri ca acestea se omoară din pricină că nu le pot suferi. Aşadar cel ce ştie de chinul unui om ca acesta şi nu-l ajută, săvârşeşte mare păcat şi este vinovat de sângele acestuia"[52]. Dar milostenia nu trebuie nici să fie condiţionată exclusiv de frica acestei poveri, ci trebuie să fie una sinceră, fără părere de rău: „să nu fii cu mâinile întinse la luat şi cu ele strânse la dat. Dacă ai dă cu propriile tale mâini răscumpărare de păcate. Nu sta la îndoială să dai, nici nu murmura când dai ... împarte toate cu fratele tău şi nu zice că sunt ale tale, căci dacă sunteţi părtaşi la cele nemuritoare cu cât mai mult la cele muritoare"[53].

Totodată, în legătură cu practicarea milosteniei, întâlnim la primii scriitori ai Bisericii o precizare foarte importantă: „să asude milostenia în mâna ta"[54], aceasta pentru ca milostenia pe care o săvârşim, să nu fie făcută la întâmplare, ci ea trebuie să aducă tămăduire celor loviţi de lipsă cu adevărat.

De aceea putem conchide că, pentru cei ce doreau cu adevărat să aibă o viaţă îmbunătăţită, fără a face binele, se impunea întrebarea: „cum s-ar putea bucura de bine aceia care îl ignoră, ce glorie ar avea aceia care nu s-au exercitat în el, ce cunună ar putea avea aceia care n-au luptat pentru ea?"[55] Şi prin urmare, ori de câte ori binele poate fi săvârşit, să nu fie trecut cu vederea prilejul de a-l săvârşi pentru ca astfel „Domnul să nu fie hulit din pricina voastră"[56].

II. 1. 3. Păzirea poruncilor lui Dumnezeu şi ferirea de rău

Desigur pentru a trăi cu adevărat în Dumnezeu nu trebuie lăsate deoparte nici celelalte porunci pentru că păzirea lor face posibilă asemănarea cu El: „dacă omul se supune marilor porunci ale Logosului, şi devenind bun urmează pe Cel Bun, va fi asemenea Acestuia şi va fi cinstit de El"[57]. În acest sens postul este cel ce capătă în perspectiva unei dorinţe crescânde valenţe cu totul deosebite, mai ales atunci când el nu rămâne un act izolat de celelalte porunci: „în ziua în care vrei să posteşti să nu guşti nimic decât pâine şi apă, şi, socotind câtă cheltuială trebuia să ai în ziua aceea cu mâncărurile pe care aveai să le mănânci, pune-o de o parte, ca s-o dai văduvei sau orfanului sau săracului"[58].

---

[52] Ibidem, *Pilda* X, 114, 2-3, *op. cit.*, p. 315; *Porunca* VIII, 38, 2, *op. cit.*, p. 256.

[53] *Didahia*, IV, 5-8, p. 27.

[54] *Ibidem*, I, 2-5, p. 25.

[55] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 4, 37, 6, apud Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, p. 3; Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXXIII, 1, p. 63; *Epistola II către Corinteni*, X, 2, p. 98.

[56] Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, X, 1, 2, în PSB 1, p. 212.

[57] Sfântul Ipolit, *Philosophumena*, 10, 33, apud Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 67; Herma, Păstorul, *Porunca* VII, 37, 5, p. 256.

[58] Idem, Păstorul, *Pilda* V, 56, 5, 7, p. 273.

Viața trebuie dusă fără răutate, fără păcate și fără mândrie, iar toate cele ce se întâmplă trebuie să fie primite ca bune, „știind că nimic nu se face fără Dumnezeu”[59]. Trebuie dusă întâi de toate o viață fără păcate, pentru că păcatele întunecă atât de mult sufletele „de nu mai poți vedea pe Dumnezeu”[60]. Iar izvorul principalelor păcate este lipsa dragostei față de aproapele, trădarea dragostei și a încrederii acestuia prin fățărnicie și duplicitarism: „să nu iei hotărâre vicleană împotriva aproapelui tău. Să nu fii obraznic în sufletul tău... să nu fii cu două gânduri, nici cu două feluri de vorbe, că două feluri de vorbe sunt cursa morții”[61]. Mai mult, trebuie conștientizat și faptul că mult dăunează relațiilor cu ceilalți vorbirea de rău a aproapelui, aceasta tulbură și sufletul celui defăimat, și pe cel al celui ce defaimă: „nu vorbi de rău pe nimeni, nici nu asculta cu plăcere pe cel ce vorbește de rău... rea este defăimarea”[62].

Dar și dacă putem înfrâna pornirea spre defăimare nu trebuie să fie oprită doar la nivelul buzelor, ci trebuie să smulgem din suflet și păcatul care naște defăimarea, invidia căci grave sunt consecințele acesteia: „invidia și dușmănia au dărâmat cetăți mari și au nimicit din rădăcină popoare mari”[63]. De aceea cel ce dorește o viață curată trebuie să se ferească de invidie, de mândrie și de ură: „botezați-vă sufletul de urgie și de îmbuibare, de invidie și de ură, căci numai atunci trupul vostru va fi curat”[64]. Și mai ales să știe orice creștin că „ținerea de minte a răului lucrează moarte”[65], o moarte a sufletului care este măcinat de neuitarea răului, acesta putând astfel să fie mai afecta decât cel ce a săvârșit răul. Pentru aceasta obrăznicia, îndrăzneala, cutezanța trebuiesc înlocuite în viața creștinului cu bunătatea, smerenia și blândețea, răbdare, rugăciune[66].

Spijin în acest sens este cercetarea celor ce au reușit în viața lor să biruie aceste ispite, ca astfel și noi să agonisim sufletelor noastre mai multă pace: „să cercetezi în fiecare zi chipurile sfinților, ca să ai odihnă în cuvintele lor”[67]. Pe lângă aceasta mult folos va aduce sufletului, dacă creștinul își va aduce aminte „ziua și noapte de ziua judecății Domnului”[68].

---

[59] *Didahia*, III, 1-10, p. 26, Pseudo Barnaba, *Epistola*, XIX, 6, p. 135.

[60] Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, Cartea I, II, în PSB 2, p. 283.

[61] Pseudo Barnaba, *Epistola*, XIX, 2, 7, p. 135-136.

[62] Herma, Păstorul, *Porunca* II, 27, 2-3, p. 247.

[63] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, VI, 3, p. 49

[64] Sfântul Justin Martirul și Filosoful, *Dialog cu Iudeul Trifon*, XIV, p. 103; Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXX, 1, p. 61.

[65] Herma, Păstorul, *Vedenia* II, 7, 1, PSB 1, p. 231-232.

[66] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXX, 8, p. 62; Sfântul Ignatie Teoforul. *Epistola către Efeseni*. X, 2, p. 160.

[67] *Didahia*, IV, 2, p. 26.

[68] Pseudo Barnaba, *Epistola*, XIX, 10, p. 136; Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum)*. XXXIX, 4, p. 92.

II. 1. 4. Smerenie în toate

Toate aceste conduc la smerenie, smerenie ce trebuie să îşi găsească model şi întărire în smerenia Domnului Iisus Hristos: „dacă Domnul s-a smerit atâta, ce trebuie să facem noi, care, prin El, am venit sub jugul harului lui"[69]. Iar primii creştini au demonstrat că „e mai bine pentru voi să fiţi găsiţi mici, dar respectaţi, în turma lui Hristos, decât ca o părută vază să fiţi aruncaţi din nădejdea Lui"[70].

Şi precum pace a adus smerenia Mântuitorului, la fel şi smerenia noastră va aduce mângâiere multor suflete: „să fii îndelung răbdător, să nu ţii minte răul, să mângâi pe cei cu sufletul chinuit, să nu respingi pe cei zdruncinaţi în credinţă, ci să-i întorci şi să-i faci veseli"[71]. Smerenia este necesară şi rugăciunii şi postului pentru ca Dumnezeu să caute spre aceste jertfe ale noastre: „orice rugăminte are nevoie de smerenie. Posteşte deci şi vei primi de la Domnul ceea ce ceri"[72]. Tot datorită smereniei creştinii nu trâmbiţă înţelepciunea, ci o poartă în inimă, nu vorbesc lucrurile mari, ci le trăiesc[73].

Şi smerenia odată sălăşluită în sufletul creştinului naşte răbdare, iar răbdarea aduce milostivire şi „orice păcat trebuie atribuit nerăbdării. Răul este nerăbdarea binelui"[74]. De asemenea această virtute creştină a răbdării nu trebuie percepută ca „o însuşire omenească formată din starea de spirit a insensibilităţii cinice", ci ca „o dispoziţie divină a învăţăturii vii şi cereşti, care arată ca prim exemplu de răbdare pe Dumnezeu Însuşi"[75], de a Cărui îndelunga răbdare trebuie „să ne ruşinăm şi să ne temem"[76].

Fireşte că răbdarea ne întăreşte apoi ca în rugăciunea noastră să ne rugăm „pentru toţi chiar şi pentru duşmanii noştri"[77]. De ce? Pentru că nu este mică plata celui ce aduce pe calea mântuirii un suflet rătăcit şi pierdut[78], cu atât mai mult că şi noi putem ajunge în situaţia acestora, şi, la rândul nostru nu trebuie „să nu ne simţim jigniţi, nici să ne supărăm, când cineva ne sfătuieşte şi ne întoarce de la nedreptate la dreptate"[79]. Şi chiar dacă supărarea se strecoară din diferite motive în sufletul nostru „să nu treacă supărarea noastră de apusul soarelui"[80]. Acolo unde supărarea este lepădată se sălăşluieşte pacea, se sălăşluieşte Dumnezeu în oamenii

[69] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, cap. XIII, p. 52-53; XVI, 7, p. 55.
[70] *Ibidem*, LVII, 2, p. 75.
[71] Herma, Păstorul, *Porunca*, VIII, 38, 10, p. 257.
[72] Idem, *Vedenia* III, 18, 6, p. 241.
[73] Minucius Felix, *Dialogul Octavius (Octavius)*, XXXVIII, 6, p. 393.
[74] Tertulian, *Despre răbdare (De patientia)*, III, V, p. 187.
[75] *Ibidem*, II, p. 183.
[76] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XI, 1, p. 161.
[77] Tertulian, *Despre rugăciune (De oratione)*, III, în PSB 3, p. 231.
[78] Sfântul Clement Romanul, *Epistola II către Corinteni*, cap. XV, p. 101.
[79] *Ibidem*, XIX, 2, p. 103.
[80] Tertulian, *Despre răbdare (De patientia)*, XII, p. 194.

care iubesc pacea; „că Lui îi este scumpă pacea şi stă departe de cei care se ceartă şi sunt pierduţi de răutatea lor”[81].

Creştinii trebuie apoi să-şi curăţească mintea de toate gândurile care i-au stăpânit înainte de a veni la credinţa creştină[82] pentru ca nu cumva acestea să aducă în sufletele lor îndoiala care „este fiica diavolului şi face mult rău robilor lui Dumnezeu”[83]. Iar îndoiala la rândul ei aduce în suflet tristeţea care „este mai rea decât toate duhurile rele şi cea mai cumplită pentru robii lui Dumnezeu... când tristeţea este amestecată cu rugăciunea, amestecul acesta nu îngăduie ca rugăciunea să se suie la jertfelnic. După cum oţetul şi vinul amestecate la un loc nu mai au acelaşi gust, tot aşa şi tristeţea amestecată cu Sfântul Duh nu are aceeaşi rugăciune”[84]. Or, rugăciunea pentru a fi roditoare trebuie „dăruită din toată inima, hrănită din credinţa noastră, îngrijită prin adevăr, întreagă prin nevinovăţie, curată prin castitate, agapă înfrumuseţată cu podoaba faptelor bune, această rugăciune suntem datori s-o înălţăm între psalmi şi imnuri, la altarul lui Dumnezeu”, căci „numai rugăciunea este cea care înduplecă pe Dumnezeu” şi, singură „rugăciunea este fortăreaţa credinţei, arma noastră de atac şi apărare împotriva duşmanului care ne pândeşte pretutindeni”[85].

II. 1. 5. Statornicie în prigoane: martiriul

Iar duşmanul cel mai mare era prigoana creştinilor. Dar în aceste persecuţii viaţa lor căpăta adevărata slavă, or, totul se putea nărui. Persecuţiile îi deosebeau pe cei cu adevărat doritori de mântuire de cei căldicei: „am putea să tăgăduim că suntem creştini, dar noi nu voim să trăim ca nişte mincinoşi, ci, plini de dorul după viaţa cea veşnică şi curată, ne silim să ducem o viaţă laolaltă cu Dumnezeu”[86], şi de aceea „nimeni nu se ruşinează, nimănui nu-i pare rău decât că n-a fost aşa de mai înainte. Dacă este denunţat se mândreşte, dacă este acuzat nu se apără; este interogat mărturiseşte totul de la început, este condamnat, aduce mulţumiri”[87]. Ei se lăsau în voia lui Dumnezeu, ştiind că „mare şi bun este Dumnezeu şi îi va răsplăti[88]. „Naşterea mi-e aproape”, căci „sunt grâu al lui Dumnezeu şi sunt măcinat de dinţii fiarelor ca să fiu pâine curată a lui Hristos”[89], strigau creştinii în vremea prigonirilor. În faţa judecătorilor erau conştienţi de faptul că biruinţa este de parte lor: „Dar suntem zdrobiţi! Aşa este, dar după ce am câştigat. Aşadar, când murim de fapt învingem, când suntem zdrobiţi ne vedem scăpaţi”[90]. Martiriul este pentru creştin sarcina supremă pentru

---

[81] Herma, Păstorul, *Pilda* IX, 109, 2, p. 312; Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, XII, p. 31-32; Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XIII, 2, p. 162.

[82] *Scrisoarea către Diognet*, II,1, PSB 1, p. 335.

[83] Herma, Păstorul, *Porunca*, IX, 39, 9, p. 258.

[84] *Ibidem*, X, 40, 2; 42, 3, p. 258-259.

[85] Tertulian, *Despre rugăciune (De oratione)*, XXVIII, XXIX, p. 245-246.

[86] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, VIII, p. 29.

[87] Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum)*, I, 12, p. 39-40.

[88] *Ibidem*, XVII, 5-6, p. 64.

[89] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, III, 4; IV, 1, p. 175-176.

[90] Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum)*, L, 3, p. 108.

că astfel îl slăveşte pe Hristos, se uneşte cu Hristos şi primeşte iertare a păcatelor de la Hristos[91]. Şi astfel în aceste cumplite suferinţe inimile creştinilor sunt atât de mult circumscrise de la răutate, încât rabdă să îndure „toate răutăţile făcute nouă de oamenii şi duşmanii răi, şi în cele mai grozave, în moarte şi în chinuri ne rugăm să fie miluiţi cei ce ne supun pe noi la acestea" şi „ne şi bucurăm atunci când murim pentru Iisus Hristos"[92]. Oricum însă mântuirea nu este condiţionată de martiraj, acesta doar o grăbeşte, însă nu toţi au puterea de a-şi apropia martirajul, de-a lua asupra lor întreg jugul lui Hristos: „dacă poţi purta tot jugul Domnului, desăvârşit vei fi; dar dacă nu poţi, fă ce poţi"[93].

II. 2. Exigenţe ale vieţii duhovniceşti în familie

Desigur şi creştinii „se căsătoresc ca toţi oamenii şi nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuţi"[94]. Acest al doilea enunţ vine ca să deosebească familia creştină de cea păgână. Trebuie spus de altfel, că păcatul pruncuciderii este sever criticat în aceste prime lucrări ale Bisericii creştine. Creştinii nu pot să săvârşească astfel de ucideri, „nu strică copii", iar pe femeile care ajută să avorteze le numesc şi spun „că pentru această colaborare a lor vor avea să dea socoteală înaintea lui Dumnezeu"[95]. Mai mult ei nu fac diferenţă între făt dezvoltat şi nedezvoltat, interzicând orice atentat la „viaţa pruncului conceput în pântecele mamei, înainte ca sângele să se plămădească în el ca om"[96].

De asemenea creştinii nici nu-şi abandonează copii a căror naştere este în principal scopul căsătoriei lor[97]. Mai mult ei acordă o grijă deosebită creşterii lor „întru Hristos" şi „în frica lui Dumnezeu" din tinereţe[98].

De asemenea tinerii sunt îndrumaţi „să fie fără de prihană"[99], în viaţa lor, părinţii având datoria de-a-i sfătui neîncetat în toate problemele tinereţii lor.

În viaţa lor de familie soţii au ca prim scop câştigarea mântuirii: „de dragul nădejdii în viaţa veşnică, noi suntem în stare să dispreţuim nu numai bunurile vieţii pământeşti, ci chiar şi unele plăceri îngăduite ale sufletului, încât şi cu femeia cu care ne-am însoţit în căsătorie, potrivit rânduielilor căsătoriei, noi nu ne îngăduim alte raporturi decât cele legate de gândul de a naşte copii"[100].

---

[91] J. Lebreton, *art. cit.*, col. 794.

[92] Sfântul Justin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, XVIII, p. 111; CXIV, p. 226.

[93] *Didahia*, VI, 2, p. 28

[94] *Scrisoarea către Diognet*, V, 6, p. 340.

[95] Pseudo Barnaba, *Epistola*, XIX, 4-5, p. 135; Atenagora Ateneanul, *Solie în favoarea creştinilor*, XXXIV, p. 383.

[96] Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum)*, IX, 8, *op. cit.*, p. 52.

[97] Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, XXIX, p. 44.

[98] *Didahia*, IV, 9, *op. cit.*, p. 27; Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XXI, 8, *op. cit.*, p. 58; Pseudo-Barnaba, *Epistola*, XIX, 4-5, *op. cit.*, p. 135.

[99] Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, IV, 2, V, 3, *op. cit.*, p. 209-210; Herma, Păstorul, *Vedenia I*, 3, 1, *op. cit.*, p. 229.

[100] Atenagora Ateneanul, *Solie în favoarea creştinilor*, XXXIII, *op. cit.*, p. 380 381.

Femeile sunt datoare să-şi iubească bărbaţii lor „cu credinţă"[101], „grăieşte surorilor mele să iubească pe Dumnezeu şi să se mulţumească trupeşte şi duhovniceşte cu soţii lor"[102], fidelitatea fiind condiţie a menţinerii unităţii celor doi soţi. De aceea situaţia devine dificilă la apariţia infidelităţii, care trebuie rezolvată conform regulilor dictate de credinţa creştină. Punându-se problema infidelităţii femeii, bărbatul, atâta vreme cât nu ştie nu păcătuieşte, „dar dacă bărbatul cunoaşte păcatul ei, iar femeia nu se pocăieşte, ci stăruie în desfrânarea ei, iar bărbatul trăieşte cu ea, este vinovat de păcatul ei şi părtaş la adulterul ei". Mai mult, se continuă spunându-se că dacă femeia stăruie în această greşeală atunci bărbatul are dreptul să divorţeze, dar nu să se recăsătorească. Pe de altă parte, dacă femeia ulterior se pocăieşte, bărbatul este obligat să o reprimească, altfel îşi atrage asupra lui un mare păcat"[103].

Principalul mijloc de luptă contra infidelităţii este recomandat gândul permanent la cel cu care ţi-ai legat viaţa: „dacă-ţi vei aminti neîncetat de soţia ta, niciodată nu vei păcătui"[104].

Desigur că s-a avut apoi în vedere şi care ar fi soluţia optimă a desăvârşirii creştine în momentul decesului unuia dintre soţi. Deşi cel care rămâne văduv are voie să se recăsătorească, în general se recomandă văduvia, cel care alege această cale „agonisindu-şi lui şi înaintea Domnului mai multă cinste şi mai mare slavă"[105]. Însă cei rămaşi văduvi şi mai ales „văduvele să se ferească de defăimare, să se roage"[106] pentru a nu da naştere la dezbinări şi la ispite. Şi Tertulian recomandă soţiei rămase văduvă să nu se recăsătorească, motivând că nici trupul, nici lumea şi nici dorinţa de a avea copii nu trebuie să împingă pe creştini la un asemenea act. Cu toate că socoteşte recăsătorirea obstacol în calea sfinţeniei, admite soţiei sale, în cazul în care el va muri, să se recăsătorească, dar numai cu un creştin. Însă, mai apoi sub influenţa montanismului, acelaşi Tertulian se va opune categoric recăsătoririi, identificând-o chiar cu desfrâul[107]: „toate sunt comune la noi, în afară de soţii"[108], „noi suntem bărbaţi numai ai soţiilor noastre"[109].

Putem aşadar să constatăm puritatea vieţii de familie la care tindeau cei mai mulţi dintre primii creştini, mulţi chiar desăvârşind această dorinţă, căci nu puţini sunt sfinţii prăznuiţi soţ şi soţie.

---

[101] Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, IV, 2, p. 209.

[102] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, V, 1, p. 188.

[103] Herma, Păstorul, *Porunca* IV, 29, 4-8, p. 249, 251-252.

[104] *Ibidem*, IV, 29, 1, p. 249.

[105] *Ibidem* IV, 29, 4-8, p. 249, 251-252.

[106] Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, IV, 3, p. 210.

[107] Tertulian, *Ad uxorem*, I, apud Pr. lector dr. Nicolae Chifăr, „Taina nunţii după învăţătura Sfinţilor Părinţi", în vol. *Familia creştină azi*, Editura Trinitas, Iaşi, 1995, p. 105.

[108] Idem, *Apologeticul (Apologeticum)*, XXXIX, 11, p. 93.

[109] Minucius Felix, *Dialogul Octavius (Octavius)*, XXXIV, 6, p. 390.

II. 3. Viaţa duhovnicească trăită în cadrul comunităţii eclesiale

Întreaga viaţă a creştinului depinde de Hristos şi se desfăşoară în întregime în mijlocul Bisericii. Întreaga morală individuală a creştinului însă, nu se trăieşte idependent de cea a comunităţii, astfel încât viaţa creştinului se identifică cu cea a Bisericii; este o unitate care vine da le Cap şi rămâne integră în membrele corpului. Aşadar, primele opere al Bisericii recomandă înainte de toate această unitate a dragostei, a carităţii şi a simplităţii[110].

„Tainele Bisericii, ale căror sobrietate şi spiritualitate esenţiale le subliniază creştinii, marchează în prezent etapele acestui urcuş spre Dumnezeu şi îl realizează în misterul care, potrivit autorilor, e interpretat mai mult în încărcătura lui simbolică sau în eficacitatea sa prezentă. Instrumentul alegoric permite valorizarea şi transpunerea relatărilor şi figurilor biblice; el autorizează în acelaşi timp delimitarea de aspectele uneori „trupeşti"ale cultului Vechiului Testament şi păstrarea intenţiei divine"[111]. Însă în strânsă legătură cu tainele sunt săvârşitorii acestora. O problemă ivită era cea a perceperii clerului din Biserica primară. Smerenia lor făcea ca aceştia, clericii, să stea mai mereu în umbra fraţilor, cu excepţia zilelor de cult, când le reveneau anumite obligaţii binecunoscute de a liturghisi şi a săvârşi Sfintele Taine. Apostolii, profeţii, glosolalii şi predicatorii sau didascalii ambulanţi puneau nu o dată în umbră persoanele smerite ale clericilor, „de aici până la desconsiderarea sau dispreţuirea lor nu era decât un pas"[112]. De aceea o grijă importantă pentru părinţii primelor secole a fost reabilitarea clerului în cadrul comunităţii ecclesiale. În centru acestei reabilitări trebuia aşezată desigur supunerea faţă de episcop: „când vă supuneţi episcopului ca lui Iisus Hristos îmi păreţi că nu vieţuiţi după om, ci după Iisus Hristos"[113], de aceea „urmaţi toţi episcopului, precum Iisus Hristos Tatălui şi preoţilor ca Apostolilor; iar pe diaconi respectaţi-i ca pe o poruncă a lui Dumnezeu. În afară de episcop, nimeni să nu facă ceva din cele ce stau în legătură cu Biserica. Acea Euharistie să fie socotită ca adevărată, care se săvârşeşte în prezenţa episcopului sau a aceluia care primeşte de la el această însărcinare. Ori unde se arată episcopul, acolo să fie mulţimea, după cum acolo unde este Iisus Hristos, acolo este Biserica universală. În afara episcopului nu este îngăduit nici să botezi, nici să faci agape; ci ceea ce este dovedit de el ca bun, aceasta este bine plăcut lui Dumnezeu, pentru ca să fie sigur şi tare tot ce se face"[114]. Iar „cel care cinsteşte pe episcop este cinstit de Dumnezeu"[115]. Oamenii trebuie să caute adevărul la Biserica unde este episcop, episcop care prin succesiunea lui apostolică oferă garanţia autenticităţii[116]. În acest sens Hegesip stabileşte, conform lui Eusebiu de Cezareea,

---

[110] J. Lebreton, *art.cit.*, col. 794.
[111] Ghislain Lafont, *O Istorie*, p. 66.
[112] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 69.
[113] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, II, 1, p. 170.
[114] Idem, *Epistola către Smirneni*,cap. VIII, PSB 1, p. 184-185.
[115] *Ibidem*, IX, 1, p. 185.
[116] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 3, 3, 3, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 30.

lista, succesiunea ierarhiei la Ierusalim, Corint şi Roma contra gnosticilor[117]. Din păcate această desconsiderare începuse chiar să apară între diferitele trepte ale ierarhiei, nu puţini fiind preoţii care nu dădeau dovadă de ascultare şi ospitalitate faţă de episcopi ori de profeţi, care desigur să se facă cu cercetare[118].

De asemenea diaconilor li se recomandă să nu fie iubitori de argint, ci să fie milostivi şi sârguincioşi, iar preoţii să fie miloşi, milostivi, să se ferească de mânie, de judecată nedreaptă, „să nu dea crezare celui care vorbeşte împotriva cuiva, să nu fie aspri în judecată, ştiind că toţi suntem supuşi păcatului"[119]. Astfel, ei erau chemaţi să urmeze exemplul lui Hristos care „este al celor smeriţi, nu al celor ce se ridică mai presus de turma lui"[120]. În plus, cei ce erau chemaţi să vestească cuvântul lui Dumnezeu nu trebuia să o facă pentru bani, slavă sau plăcere, căci spuneau ei „noi nu voim să trăim la fel cu boierii poporului vostru"[121], iar pe de altă parte „viaţa noastră creştină se întemeiază nu atât pe grija de a cuvânta frumos, cât mai ales pe puterea de convingere a faptelor bune"[122].

O altă problemă deosebită pentru viaţa creştinului o reprezintă raportarea lui faţa de adunarea liturgică. Aceasta este prezidată de „oameni mai în vârstă, încercaţi, care şi-au dobândit cinstea aceasta nu ca plată, ci prin merite mărturisite, căci nici un lucru al lui Dumnezeu nu se câştigă cu bani. Şi chiar dacă avem un tezaur, el este strâns nu din bani impuşi ca pentru o religie care ar trebui răscumpărată. Fiecare depune o cotizaţie mică, o dată pe lună sau când voieşte, numai cât voieşte şi numai dacă poate. Nimeni nu e silit, ci dă de bună voie. Aceste depuneri alcătuiesc un fel de fond al carităţii publice. Căci ele nu se cheltuiesc nici pentru ospeţe, nici pentru beţii sau petreceri fără rost, ci slujesc la întreţinerea sau îngroparea celor lipsiţi, la ajutorarea copiilor sau copilelor, a sclavilor bătrâni şi chiar a celor ce au rămas săraci pentru că li s-au înecat corăbiile; şi dacă unii sunt osândiţi la muncă în adâncul minelor, alţii exilaţi în insule sau duşi în închisori din pricina credinţei în Dumnezeu, atunci sunt hrăniţi pe seama credinţei în care s-au mărturisit"[123]. Aceste adunări aveau loc duminica[124], cel mai probabil spre dimineaţă, după cum ne mărturiseşte Pliniu cel Tânăr. Unele descrieri asupra cultului creştin, fără a avea însă unele formulare liturgice precise, se întâlnesc la Părinţii Apostolici şi la Apologeţi[125]. Astfel sfântul Iustin Martirul şi Filosoful descrie în *Apologia* sa liturghia de duminică, cultul îngerilor şi caracterul

[117] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, 4, 22, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 14.

[118] *Didahia*, cap. XI, p. 30.

[119] Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, V, 1, 2, VI, 1, p. 210-211.

[120] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XVI, 1, p. 54.

[121] Sfântul Justin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXXII, p. 190.

[122] Atenagora Atenianul, *Solie in favoarea creştinilor*, XXXIII, p. 381.

[123] Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum)*, XXXIX, 5-6, p. 92-93.

[124] *Didahia*, cap. XIV, p. 31.

[125] Pr. Prof. Milan Şesan, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, *Manual pentru Institutele teologice*, Cap. *Cultul, disciplina, şi viaţa creştină. Liturghia, sărbătorile, posturile, agapele. Locaşuri de cult, cimitire. Arta creştină*, EIBMBOR, Bucureşti, 1975.

raţional al jertfei creştine, Teofil al Antiohiei scoate în prim plan dialogul omului cu Dumnezeu în cadrul cultului, Sf. Irineu accentuează rolul rugăciunii, iar „martorul prin excelenţă al tradiţiei apostolice despre rugăciunea euharistică este Ipolit al Romei"[126].

La acest moment principal al vieţii comunităţilor eclesiale erau excluşi cei care rupseseră legătura dragostei cu aproapele: „tot ce e certat cu tovarăşul său să nu vină împreună cu voi până nu se împacă, pentru ca să nu pângărească jertfa voastră"[127], pentru că doar „rugăciunile şi euharistiile, care se aduc de cei vrednici, sunt singurele jertfe desăvârşite şi bineplăcute lui Dumnezeu"[128]. Faţă de această mare taină a creştinătăţii, Sfânta Euharistie, majoritatea creştinilor arătau o credinţă deosebită, considerând că chiar „puterile cereşti, slava îngerilor şi stăpânitorii văzuţi şi nevăzuţi, dacă nu cred în Sângele lui Hristos, şi ei primesc osânda"[129] De aceea cei căzuţi în păcate grele primeau Euharistia doar după un timp de penitenţă, căci primirea cu nevrednicie a ei era socotită un mare păcat[130], la fel ca cel care nu vine la adunare şi care „este îngâmfat şi singur s-a şi despărţit"[131].

Pe lângă acest aspect sacramental, creştinii puneau şi un mare preţ pe aspectul de jertfă de mulţumire al Sfintei Euharistii: „prin jertfa de care Dumnezeu nu are nevoie, noi îi arătăm cinste şi evlavie, pe care trebuie pe care trebuie să le prezentăm cu simplitate şi nevinovăţie. Aducem lui Dumnezeu jertfe din propriile sale creaturi, exprimându-I recunoştinţă prin lucruri pe care ni le-a dăruit El. Jertfa trebuie adusă nu numai cu puritate şi legitimitate externă, ci şi în comuniune cu aproapele, ca să n-ajungem în starea lui Cain care a adus jertfă corectă, dar a ucis pe fratele său Abel"[132]. De aceea, după cum nu oricine putea să se împărtăşească din această Sfântă Jertfă, tot aşa nu oricine putea săvârşi această jertfă, accentul principal fiind pus pe curăţia sufletească: „de altfel care este raţiunea să mergi la rugăciune cu mâinile spălate, dar cu sufletul murdar"[133]. Chiar şi gestica căpăta în viziunea creştinilor un rol important: „mai degrabă vom adresa lui Dumnezeu rugăciunile noastre cu modestie şi umilinţă, cu mâinile ridicate nu exagerat şi ostentativ, ci măsurat şi cuviincios, fără să ne înălţăm cu aroganţă privirile"[134].

Totodată pentru cei care râvneau după moştenirea vieţii veşnice, euharistia anticipează şi simbolizează învierea: „strugurii şi boabele de grâu, după ce au fost culcate pe pământ, au putrezit, au răsărit şi s-au înălţat prin Duhul lui Dumnezeu, care susţine

---

[126] Tomáš Špidlík S.J., *Spiritualitatea Răsăritului Creştin – II. Rugăciunea*, traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998, p. 10.

[127] *Didahia*, XIV, 2, *op. cit.*, p. 31.

[128] Sfântul Iustin Martirul, CXVIII, p. 229.

[129] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, VI, 1, p. 120.

[130] *Didahia*, XIV, 1, p.31.

[131] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, V, 3, p. 159.

[132] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 4, 18, 2-3, apud Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 33.

[133] Tertulian, *Despre rugăciune (De oratione)*, XIII, p. 236.

[134] *Ibidem*, XVII, p. 238.

toate, şi ajung să fie folosite de om; când primesc cuvântul lui Dumnezeu devin Euharistie, adică trupul şi sângele lui Hristos. Tot aşa şi trupurile noastre, care sunt hrănite cu această euharistie, după ce vor fi culcate la pământ şi vor putrezi acolo, vor învia la vreme cuvenită când Logosul le va acorda să învieze pentru slava lui Dumnezeu Tatăl"[135]. Dar acest pasaj mai arată şi intensitatea practicării Euharistiei la Lyon, acolo unde activează Sfântul Irineu, cât şi în sudul Galiei. Totodată Irineu şi condiţionează învierea corpului omenesc prin „hrănirea lui cu sângele lui Hristos"[136].

Un alt aspect pe care credincioşi îl preţuiau în cadrul Sfintei Jertfe, era aspectul ei comunitar, era conştiinţa că aceasta, îi uneşte mai mult, pe cât mai mulţi, în această viaţă spre a fi apoi vrednici de viaţa veşnică: „după cum această pâine frânta împrăştiată fiind deasupra dealurilor şi fiind adunată s-a făcut una, aşa să se adune Biserica Ta de pe faţa pământului în împărăţia Ta"[137]. Tot în legătură cu Sfânta Jertfă ni se mai relatează că, „încetând rugăciunile, noi ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutarea păcii" – împărtăşirea era dusă şi celor de acasă[138], sărutare a păcii pe care am pierdut-o din păcate însă cu excepţia coliturghisitorilor, iar în cazul acestora, uneori se evită. Câtă îndepărtare.

Tot în cadrul Bisericii un accent deosebit se punea pe menţinerea unităţii. De aceea corintenilor le este amintit că „dezbinarea voastră a smintit pe mulţi; pe mulţi i-a descurajat, pe mulţi i-a pus la îndoială, pe noi toţi ne-a întristat", pentru că dorinţa firească a creştinilor trebuie să fie ca „să se mântuie, dar întreg, trupul nostru în Hristos Iisus şi fiecare să se supună semenului său aşa precum a fost rânduit în harisma lui. Cel tare să se îngrijească de cel slab, iar cel slab să respecte pe cel tare". Iar pentru aceasta considerau ei că era necesar „să ne rugăm pentru cei care au căzut în vreun păcat, ca să le dea gând bun şi umilinţă spre a se supune, nu nouă, ci voinţei lui Dumnezeu"[139].

Deosebit de important este şi faptul că „bărbaţii apostolici accentuează cu insistenţă şi recomandă stăruitor pocăinţa", acesta nefiind decât un efort comun de reîntoarcere la viaţa curată din epoca primară creştină[140]. Se recomandă o pocăinţă fără şovăială, şi nu precum soţia lui Lot[141]. Această mărturisire se făcea în biserică: „în Biserică să-ţi mărturiseşti păcatele tale şi să nu te duci la rugăciune cu conştiinţa rea"[142].

De asemenea se punea un mare accent pe lucrarea mântuirii prin pocăinţă, atâta vreme cât încă mai putem, „să ne pocăim dar câtă vreme suntem pe pământ" , cunoscută fiind analogia cu lutul şi olarul[143]. „Dacă eşti opera lui Dumnezeu aşteaptă cu

---

[135] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 5, 2, 3, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 32.

[136] Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 272.

[137] *Didahia*, IX, 4, p. 29-30.

[138] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, LXV, p. 70.

[139] Sfântul Clement Romanul, *Epistola I către Corinteni*, XLVI, 9, *op. cit.*, p. 69; XXXVIII, 1-2, *op. cit.*, p. 66; LVI, 1, *op. cit.*, p. 74.

[140] Magistrand Ştefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 230.

[141] Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, cap. XI, p. 52.

[142] *Didahia*, IV, 14, *op. cit.*, p. 27.

[143] Sfântul Clement Romanul, *Epistola II către Corinteni*, VIII, 1, p. 97.

răbdare mâna Artistului Tău, care face totul la vreme potrivită pentru tine care ai fost creat. Prezintă-i o inimă maleabilă şi docilă, şi păstrează chipul pe care ţi l-a dat acest Artist, având în tine apa care vine de la El şi fără de care, uscându-te înlături întipărirea degetelor Sale. Păstrând această conformaţie, vei urca la cer la desăvârşire, căci prin arta lui Dumnezeu va fi ascuns lutul din tine. Mâna lui a creat fiinţa ta şi tot ea te va îmbrăca în aur pur şi în argint pe dinăuntru şi pe dinafară şi te va împodobi în aşa fel încât Regele Însuşi se va îndrăgosti de frumuseţea ta."[144]

Desigur că au existat şi unele păreri contradictorii, fiind şi voci mai radicale în privinţa pocăinţei şi a iertării păcatelor: „biserica este o comuniune a sfinţilor, dar nu e comuniune amestecată din sfinţi şi păcătoşi", cuvinte adresate de Ipolit lui Calist ca reproş pentru iertarea prea uşoară a unor păcate grele ca desfrânarea sau uciderea[145].

O practică legată de pocăinţă la primii creştini era *exomologheza* – învăţătura prin care omul trebuie să se prosterneze, să se umilească, atrăgându-şi pe această cale îndurarea lui Dumnezeu[146].

Botezul avea desigur şi el în viaţa creştină un rol crucial „toţi cei care s-ar încredinţa şi ar crede că lucrurile acestea învăţate şi propovăduite de noi sunt adevărate, şi care făgăduiesc că vor putea trăi aşa, sunt învăţaţi să se roage şi să ceară de la Dumnezeu, postind, iertarea păcatelor pe care le-au săvârşit mai înainte, în timp ce noi, la rândul nostru, ne rugăm şi postim laolaltă cu ei. Apoi, ei sunt conduşi de noi undeva unde este apă şi sunt renăscuţi acolo... iar baia aceasta se numeşte luminare... iar învăţătura aceasta noi am aflat-o de la Apostoli"[147], iar „odată ce am crezut, nu mai năzuim la ceva dincolo de credinţă"[148].

Ca semn al purităţii vieţii creştine trebuie amintit şi faptul că în bisericile din vremea Sfântului Irineu se întâmplau chiar şi minuni: învieri din morţii, darurile profeţiilor, tămăduirile, exorcizările[149].

Ereziile erau însă cele care aduceau mare tulburare în viaţa creştinilor. Ei erau conştienţi că sunt şi oameni „care obişnuiesc să poarte numele cu viclenie condamnabilă, făcând şi alte fapte nevrednice de Dumnezeu; de aceştia să fugiţi ca de fiare pentru că sunt câini turbaţi care muşcă pe furiş; trebuie să vă feriţi de ei că muşcăturile lor sunt greu de vindecat"[150]. Aceştia erau „cei care se numesc creştini, dar care, în realitate sunt atei şi eretici impioşi, învaţă lucruri întru totul defăimătoare, atee şi nebune"[151]. Cu ei „nu vei pierde nimic altceva în luptă decât vocea, dar nici nu vei căpăta altceva decât venin din cauza hulei lui"[152]. De aceea ei erau convinşi că „dacă cineva umblă în

[144] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 4, 39, 2, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 44.
[145] Sfântul Ipolit, *Philosophumena*, 9, 12, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 69.
[146] Tertulian, *Despre răbdare (De patientia)*, IX, 3-6, p. 218.
[147] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *op. cit.*, I, LXI, p. 66-67.
[148] Tertulian, *Despre prescripţia contra ereticilor (De prescriptione haereticorum)*, VII, 11, p. 143.
[149] Sfântul Irineu, *Adversus haereses*, 2, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 21.
[150] Sfântul Ignatie Teoforul, *op. cit.*, VIII, 1, p. 159.
[151] Sfântul Justin Martirul, *Dialog cu iudeul Trifon*, LXXX, p. 187-188.
[152] Tertulian, *op. cit.*, XVII, 5, p. 150.

învăţături străine, acela nu este în acord cu patimile lui Hristos"[153], şi de aceea primii creştinii erau conştienţi de faptul că aveau datoria să rămână uniţi şi în rugăciune[154].

Desigur că şi pentru cei rătăciţi exista şi posibilitatea întoarcerii: „cei ce s-au depărtat de Dumnezeu pot fi readuşi prin altoirea harului lui Dumnezeu în sufletul lor, fără a-şi pierde trupul, aşa cum măslinul sălbatic poate fi altoit , transformându-se în măslin roditor, fără a-şi pierde esenţa lemnului"[155].

Creştinii erau uniţi prin „lanţul de aur al dragostei creştine. După cum steagul creştinilor era crucea, tot aşa cuvântul lor de ordine era dragoste şi pace. Creştinii erau fraţi şi se iubeau în dragoste frăţească"[156]. Ei se respectau unii pe alţii şi nu aveau decât „o singură rugăciune, o singură cerere, o singură minte, o singură nădejde în dragoste, în bucuria cea neprihănită care este Iisus Hristos, decât care nu este nimic mai bun"[157]. Mai mult, pentru a apăra această unitate a creştinilor, „decât care nimic nu-i mai bun", aceştia trebuiau să dea dovadă de multă iniţiativă la jertfelnicie: „supune-ţi cu blândeţe pe cei molipsiţi. Nu orice rană se vindecă cu acelaşi plasture"[158]. Sau „poartă-i pe toţi, precum şi Domnul te poartă pe tine. Rabdă-i pe toţi în dragoste precum şi faci"[159]. Conştiinţa recapitulării tuturor în Hristos era tot mai puternică, în acest sens Sfântul Irineu fiind primul Părinte al Bisericii care reliefează în cel mai lămurit mod că „îmbinarea Logosului-Hristos cu existenţa credinciosului este supremul scop al acestuia"[160].

Ajutorarea văduvelor, orfanilor, săracilor constituia apoi o preocupare deosebită a Bisericii. În fapt, văduvele şi orfanii au fost încă de la început cele mai preţioase persoane, de care biserica se îngrijea. Este ştiut faptul că această preocupare a dat naştere în Biserica de la Ierusalim, la instituţia celor şapte diaconi (Faptele Apostolilor 6, 1-5), instituţii de acest fel fiind create îndată în toate celelalte biserici, chiar şi cele mai depărtate de Ierusalim căci ele erau „esenţa carităţii creştine"[161].

Deşi frăţeşti, relaţiile dintre membrii comunităţilor creştine au totuşi bine stabilite şi anumite reguli: „după vârstă, fiecare din noi considerăm pe unii fii şi fiice, iar pe alţii, fraţi şi surori, pe cei mai în vârstă cinstindu-i ca pe taţi şi pe mamele noastre ... în învăţătura noastră se spune că oricine dă uneia din aceste rude mai mult decât o singură îmbrăţişare, însemnează că acela face acest lucru dintr-o oarecare patimă, aşa încât la noi a săruta pe cineva, ci şi chiar felul cum îl saluţi să fie în aşa fel, încât nici cu vreun gând necurat să nu primejduim împărtăşirea noastră din viaţa cea de veci"[162].

[153] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, III, 1, în PSB 1, p. 178.

[154] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, XII, 2, *op. cit.*, p. 173.

[155] Sfântul Irineu, *op. cit.*, 5, 10, 1, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 38-39.

[156] Magistrand Ştefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 225.

[157] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, VI, 2, VII, 1, în PSB 1, p. 166-167.

[158] Sfântul Ignatie Teoforul, *op. cit.*, III, 1, p. 188.

[159] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, I, 2, în PSB 1, p. 187.

[160] Prof. Diac. Nicolae Balca, „Învăţătura despre logosul întrupat ca paradigmă a vieţii creştinului în Teologia Apostolică şi Patristică", în *Glasul Bisericii*, 29 (1970), nr. 3-4, p. 283.

[161] Herma, Păstorul, *Porunca*, VIII, 38, 9, p. 257. C. (Arhiereu Calistrat Orleanu), „Milostenia şi ospitalitatea la primii creştini", în *Biserica Ortodoxă Română*, anul 38 (1904-1905), p. 1124.

[162] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creştinilor*, XXXII, p. 380.

Ei nu făceau astfel decât să împlinească următoarele cuvinte: „căutaţi să plăceţi Celui în a cărui oaste sunteţi, de la Care şi plata o primiţi"[163]. Mai mult, considerau ei, „suntem un singur corp prin sentimentul comun al credinţei, prin unitatea disciplinei şi prin legătura aceleiaşi speranţe. Mergem strânşi în grup şi adunaţi ca la luptă ca să asaltăm pe Dumnezeu cu rugăciuni"[164]. De aceea, se plângeau ei, deşi „noi creştinii suntem oameni modeşti şi curaţi sufleteşte"[165], „nu folosim la ospeţele noastre nici măcar sângele animalelor"[166], „ospeţele noastre nu numai că sunt cuviincioase, dar sunt şi modeste, căci nu ne ospătăm cu mâncăruri alese, nici nu prelungim masa bând vin mult, ci îmbinăm veselia cu seriozitatea"[167], totuşi „suntem învinuiţi că suntem creştini (χριστιανοι), dar a urî ceea ce este bun (χριστον) nu este drept"[168].

Iar atunci când trebuia să se despartă de această lume recurgeau tot la simplitate: „în liniştea în care trăim, în aceiaşi linişte ne pregătim înmormântările. Nu împletim covoare de flori, care s-ar usca, fiindcă purtăm o coroană mereu verde, din florile veşniciei, pe care ne-a dat-o Dumnezeu. Liniştiţi, modeşti şi fără griji prin dărnicia Dumnezeului nostru, ne întărim nădejdea în fericire şi în viaţa viitoare, crezând mereu în prezenţa şi-n măreţia Lui. Renaştem şi trăim de pe acum o viaţă fericită, când privim spre viitor"[169]. De altfel nici nu se plângeau de acest lucru pentru că „în lumea aceasta n-avem altă dorinţă decât de a putea pleca din ea cât mai repede"[170]; „să vină mai repede Doamne împărăţia Ta, care este dorinţa creştinilor, tulburarea neamurilor, mirarea îngerilor"[171].

Ipolit ştie că sunt credincioşi care prin rugăciunile lor, vor să grăbească venirea lui Hristos, cum se întâmpla pe vremea Sfântului Pavel, a Sfântului Ioan şi chiar acum, în zilele lui, când nu numai ereticii notorii, ci şi episcopii evlavioşi s-au lăsat duşi să antreneze mulţimi în pustie la întâlnirea cu Domnul"[172].

II. 4. A trăi duhovniceşte într-o lume potrivnică

Cum creştinii îşi duceau viaţa lor, oarecum retras, iar vrăjmaşii nu vedeau şi n-auzeau nimic clar, „era uşor să se inventeze tot felul de ticăloşii şi monstruozităţi pe seama unor oameni nevinovaţi"[173].

---

[163] Sfântul Ignatie Teoforul, *op. cit.*, VI, 2, p. 189.
[164] Tertulian, *Apologeticul (Apologeticum)*, XXXIX, 1-2, p. 92.
[165] Atenagora Atenianul, *op. cit.*, XXXVII, p. 384.
[166] Tertulian, *op. cit.*, XVII, 3, p. 57.
[167] Minucius Felix, *Dialogul Octavius (Octavius)*, XXXI, 5, p. 385.
[168] Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, IV, p. 27.
[169] Minucius Felix, *op. cit.*, XXXVIII, 4, p. 393.
[170] Tertulian, *op. cit.*, XLI, 5, p. 97.
[171] Tertulian, *Despre rugăciune (De oratione)*, V, p. 232.
[172] Sfântul Ipolit, *Comentariul la Daniel*, IV, 18-19, apud Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. II, p. 70.
[173] Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, vol. I, p. 219.

Ei căutau să nu facă dezbinare, ci să împace pe cei ce se ceartă[174], ba mai mult se şi fereau să intre în contact cu ceilalţi, atunci când erau întristaţi de ceva: „să nu porunceşti slugii tale când eşti supărat şi amărât că şi ei nădăjduiesc în Acelaşi Dumnezeu, ca nu cumva să nu se mai teamă de Dumnezeu care este şi Dumnezeul tău şi al lor, că Dumnezeu n-a venit la noi să ne cheme după faţă"[175].

Una din calităţile deosebite ale creştinilor era ospitalitatea: „oricine vine în numele Domnului să fie primit... dacă e călător cel ce vine, ajutaţi-l pe cât puteţi"[176]. Ospitalitatea era considerată de cei dintâi creştini una din virtuţile principale, ea fiind o desfăşurare naturală a marelui principiu al carităţii dezvoltat de la Sfântul apostol Pavel „iubirea de străini urmând" (Romani 12, 13 şi Evrei 13, 2). Cu toate acestea ospitalitatea trebuia să fie înconjurată de oarecare prevederi, căci ea nu se mărginea numai la primirea călătorului în locaşul domestic, dar ea includea şi lucruri sfinte, şi participarea la sfânta taină a Cuminecăturii[177]. Totuşi datorită făţărniciei oamenilor, se recomandă ca primirea fraţilor să se facă cu cercetare[178].

Nu se cerea altceva decât să se aducă o primenire a lumii, căci „ce este sufletul în trup, aceea sunt creştinii în lume... lumea urăşte pe creştini, fără să-i fi făcut vreun rău, pentru că să împotrivesc plăcerilor ei... sufletul este închis în trup, dar el ţine trupul... ei ţin lumea"[179]. Mai mult afirmau că şi „cei care au vieţuit potrivit Cuvântului, sunt creştini, chiar dacă au fost socotiţi atei"[180].

Cu toate acestea acuzaţiile, dispreţul şi persecuţiile li se înfăţişau la tot pasul. Dar ştiau că nu trebuie să se teamă „de oameni mai mult decât de Dumnezeu"[181], căci „Dumnezeu ne-a îndemnat ca prin răbdare şi blândeţe, să scoatem pe toţi din ruşine şi din pofta celor rele"[182].

Creştinii „locuiesc în ţările în care toţi oamenii s-au născut, dar ca străini; orice ţară străină le e patrie şi orice patrie le e ţară străină"[183]. Din aceste motive deşi recunosc că se simt totuşi legaţi de această viaţă, totuşi nu absolutizează acest lucru: „noi îndrăgim pe de o parte această fragilă şi trecătoare existenţă, pe care o numim cea de azi, dar pe de altă parte, ne putem cu toată nădejdea într-o viaţă veşnică"[184], şi de aceea „nu putem fi, dar, prieteni cu cele două veacuri; trebuie să ne lepădăm de acesta şi să fim prieteni cu celălalt"[185].

---

[174] *Didahia*, IV, 3, p. 27.
[175] *Ibidem*, IV, 10, p. 27.
[176] *Ibidem*, XII, 1-2, p. 31.
[177] C. (Arhiereu Calistrat Orleanu), *art. cit.*, p. 1127, 1132.
[178] *Didahia*, cap. XII, p. 31.
[179] *Scrisoarea către Diognet*, VI, 1, 4, 7, p. 340-341.
[180] Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, XLVI, p. 56.
[181] Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, , IV, 4, p. 96,
[182] Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, XVI, p. 36.
[183] *Scrisoarea către Diognet*, V, 5, p. 340.
[184] Atenagora Atenianul, *Despre învierea morţilor*, XIII, în PSB 2, p. 386.
[185] Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, VI, 5, p. 96

Viaţa lor s-a dovedit a fi cu mult superioară celorlalţi: „întind masa comună dar nu şi patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetăţeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viaţă biruiesc legile. Iubesc pe toţi dar de toţi sunt prigoniţi. Nu-i cunoaşte nimeni, dar sunt osândiţi; sunt omorâţi dar, dobândesc viaţa. Sunt săraci, dar îmbogăţesc pe mulţi ce sunt lipsiţi de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiţi, dar sunt slăviţi cu aceste înjosiri; sunt huliţi, dar sunt îndreptăţiţi. Sunt ocărâţi, dar binecuvântează; sunt insultaţi dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiţi ca răi; sunt pedepsiţi , dar se bucură ca şi cum li s-ar da viaţa. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei care-i prigonesc nu pot spune pricina duşmăniei lor"[186]. Dar primii scriitori ai Bisericii au ştiut să sublinieze clar de multe ori inferioritatea exigenţelor vieţii celor care îi prigoneau: „ce asemănare poate fi între filosof şi un creştin; unul discipol al Greciei, celălalt al cerului, unul care umblă după glorie, celălalt după mântuire, unul mânuitor al vorbelor, celălalt al faptelor bune, unul care clădeşte şi altul care dărâmă; unul iubitor de greşeală, celălalt duşman al ei, unul care strică adevărul şi altul care-l restabileşte lămurindu-l, unul care fură şi altul care păzeşte să nu fure"[187]. Mai mult, chiar cei care persecutau nu împlineau nici măcar cerinţele propriei lor morale: „voi interziceţi adulterele, dar le comiteţi cu prisosinţă ... voi pedepsiţi crimele înfăptuite, la noi e păcat şi numai să ne gândim la ele. Voi vă temeţi de martori, noi însă de conştiinţa fără de care nu putem exista"[188]. Erau, aşadar, de multe ori acuzaţi de crime: „ne acuză pe noi de crime, cine? Tocmai nişte defăimaţi şi pederaşti ca ei... pentru noi creştinii e acelaşi lucru să vedem un om ucis sau să-l ucidem", făcându-se aici trimitere la luptele cu gladiatori[189]. Mai mult, „noi, creştinii, nu ne îngăduim nici să vedem, nici să auzim despre omucidere, şi atât ne ferim de sânge omenesc, încât nu mâncăm nici sânge de animale comestibile"[190]. Şi pentru aceasta motivele persecutării lor capătă aspecte absurde: „dacă Tibrul se revarsă peste maluri, dacă Nilul inundă ogoarele, dacă cerul nu trimite ploaie, dacă pământul se cutremură, dacă e foamete, dacă se iveşte vreo molimă, îndată se strigă: La leu cu creştinii!"[191]

Desigur se impunea şi o colaborare cu instituţia statului reprezentată de împărat, deşi acesta dădea semne că nu înţelegea corect noua religie şi principiile ei. Această sarcină aveau să şi-o asume apologeţii creştini, „adepţi ai noii religii, care au încercat prin scrierile lor să dovedească şi să asigure conducerea de stat că nu are de ce să se teamă din partea creştinismului ca religie care recunoaşte autoritatea de stat ca rânduită de Dumnezeu şi căreia toţi creştinii trebuie să i se supună întru totul"[192]. „Împăratul

[186] *Scrisoarea către Diognet*, V, 7-17, p. 340.

[187] Tertulian, *Apologeticul*, XLVI, 17, p. 102.

[188] Minucius Felix, *op. cit*, XXXIV, 6, p. 390.

[189] Atenagora Atenianul, *Solie în favoarea creştinilor*, XXXIV, p. 382.

[190] Minucius Felix, *op. cit.*, XXX, 6, p. 385.

[191] Tertulian, *op. cit.*, XL, 2, p. 95.

[192] Drd. Costică A. Popa, „Principiul loialităţii faţă de stat la Apologeţii creştini", în *Studii Teologice*, 28 (1975), nr. 1-2, p. 54.

nu-i Dumnezeu, ci om, rânduit de Dumnezeu nu pentru a i se închina lui oamenii, ci pentru a judeca cu dreptate... cinsteşte, aşadar, pe împărat iubindu-l, supunându-te lui, rugându-te pentru el. Făcând aceasta faci voia lui Dumnezeu."[193]

Dar totuşi deosebirea dintre modul de-a percepe regalitatea pe de o parte de către păgâni şi, pe de altă parte, de către creştini, îi făcea pe creştini vinovaţi în mod eronat: „căci de aceea ne socotiţi vinovaţi de nesocotirea maiestăţii imperiale, pentru că noi nu-i coborâm pe împăraţi mai prejos de lucrurile care le aparţin, fiindcă nu ne batem joc de sănătatea împăratului ca unii care nu credem că ea stă în puterea unor zei de plumb... noi, însă, rugăm pentru sănătatea împăratului pe Dumnezeul nostru cel veşnic, Dumnezeul adevărat, Dumnezeul cel viu, pe care chiar împăraţii îl doresc să le fie prielnic mai presus de toţi ceilalţi. Căci ei ştiu cine le-a dat stăpânirea... fiindcă rugăciunea noastră porneşte din inimă. Totdeauna ne rugăm pentru împăraţii noştri să aibă viaţă îndelungată, domnie statornică, siguranţă în palat, armată puternică, senat credincios, popor cinstit, supuşi liniştiţi, tot ce poate dori un om ca şi un împărat"[194]. Aşadar ei aveau cele mai bune gânduri şi dorinţe faţă de împărat, faţă de menirea lui pe pământ, sancţionând însă excesele acestora sau ale camarilei acestora: „deci nu voi numi Dumnezeu pe om împărat pentru că nu ştiu să mint, fiindcă nu îndrăznesc să râd de el, şi fiindcă el însuşi nu vrea să fie numit Dumnezeu. Dacă este om, este în interesul lui ca om să fie mai prejos de Dumnezeu. Să-i fie destul că este numit împărat, căci mare este şi acest nume, ca unul care îi este dat de Dumnezeu"[195].

De aceea ei alegeau întotdeauna să nu fie unşi „cu mirosul cel greu al învăţăturii stăpânitorului veacului acestuia"[196] şi să nu fie linguşitori cu oamenii, nici să voiască să placă numai lor înşişi", ci şi oamenilor din afară în dreptate, ca să nu fie hulit din pricina noastră, numele lui Dumnezeu"[197]. Prin urmare alegeau să se roage şi pentru ceilalţi oameni: „îngăduiţi-le să fie învăţaţi chiar din faptele voastre"[198].

Prin urmare, „când creştinismul e urât de lume, nu-i o faptă de înduplecare, ci de măreţie"[199]. Astfel conchideau creştini, în legătură cu persecutarea lor: „Voi ne puteţi desigur ucide, dar, cu aceasta să ştiţi că nu ne puteţi vătăma"[200], şi în plus „dovada nevinovăţiei noastre stă în nedreptatea voastră însăşi"[201], căci „cât de nedrept este să judeci ceva ce nu cunoşti, aşa cum faceţi voi"[202].

---

[193] Teofil al Antiohiei, *Trei cărţi către Autolic*, Cartea I, XI, p. 290.
[194] Tertulian, *op. cit.*, XXIX, 4, XXXI, 1, 4, p. 83-84.
[195] *Ibidem*, XXXIII; 3, p. 86.
[196] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XVII, 1, p. 163.
[197] Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, XIII, 1, p. 99.
[198] Sfântul Ignatie Teoforul, *op. cit.*, X, 1, p. 160.
[199] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, III, 4, p. 175.
[200] Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, *Apologia* I, II, p. 26.
[201] Tertulian, *op. cit.*, L, 12, p. 109.
[202] Minucius Felix, *op. cit.*, XVII, 1, p. 369.

III. CONCLUZII

Creştinii primelor secole duceau o viaţă desfăşurată într-o atmosferă de dragoste sinceră şi profundă mai ales pentru că ei îşi desfăşurau această viaţă aproape de timpul activităţii Mântuitorului şi Sfinţilor Apostoli. Apoi ei aveau zestre proaspătă modul de vieţuire creştină a primelor comunităţi apostolice, comunităţi ce păstrau o unitate harică şi ierarhică[203]. Mulţi din ei au fost ucenici or persoane care i-au cunoscut pe Sfinţii Apostoli, şi pentru acest motiv ei sunt pilde vii creştinilor contemporani lor. Învăţătura credinţei lor era pentru creştinii acestor vremuri nu doar prilej de teoretizare ci mai ales vieţuire în virtute şi curăţie morală în vederea câştigării patriei cereşti. Desigur că în acest demers al lor nu neglijau nici datoriile faţă de societatea în care trăiau, desigur având în vedere în primul rând observarea atentă a perceptelor credinţei lor.

Părinţii Apostolici înfăţişează în scrierile lor „istoria unei vieţi noi, organizate după planul divin, în care creştinii au conştiinţa că sunt fii prin har ai lui Dumnezeu şi, deci, îşi petrec viaţa aceasta într-o înaltă curăţie religios-morală, ca pentru Dumnezeu..., de aceea se cer cu stăruinţă şi se impun cu necesitate, eforturi comune de a reveni la această viaţă armonioasă de dragoste şi unire în Domnul Iisus Hristos"[204].

Desigur că au existat şi opinii cum că „descrierea vieţii creştine e prea imnologică, prea ideală, pentru a fi reală. E adevărat că autorul (autorul Epistolei lui Diognet, *n.n.*) prezintă modul creştin al existenţei într-o lumină ideală, mult deosebită de ceea ce formează modul creştin obişnuit de azi. Dar dureroasa deosebire între stilul creştin de azi, care e mai mult omenesc decât creştin, şi stilul creştinismului clasic nu trebuie să ne inducă în eroare asupra realităţii acestuia din urmă. Creştinii primelor două veacuri, şi următoarele, trăiau din plin sub puterea şi vraja harului divin, adică din şi în iubirea absolută a lui Iisus Hristos. Această iubire ca lucrare a adevărului şi a nemuririi transforma pe creştini în fiinţe supranaturale. A îndura cu zâmbet toate nedreptăţile şi toate loviturile vieţii acesteia, a răspunde răului cu bine şi a întâmpina moartea ca pe o sărbătoare nu erau şi nu sunt elemente aparţinând modului uman şi natural de existenţă, ci modului supranatural"[205].

Din păcate astăzi, lucruri care pentru primii creştini erau simple coordonate ale vieţii lor, nu sunt decât, pentru cei mai mulţi, idealuri de care nici nu mai speră să se apropie: iubirea vrăjmaşilor, suportarea batjocurilor pentru numele lui Hristos. A dispărut chiar şi sărutarea păcii din timpul Sfintei jertfe liturgice. În schimb lucruri de care primii creştini nici nu voiau să audă – pruncucideri, ucideri, răutate, ţinerea de minte a răului etc. – au devenit coordonate ale vieţii „celor ce se cheamă creştini". De aceea

[203] Magistrand Ştefan C. Alexe, *art. cit.*, p. 235.
[204] Idem, „Eclesiologia Părinţilor Apostolici", în *Studii Teologice*, 7 (1955), nr. 5-6, p. 368-369.
[205] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de Filosofie şi Literatură Patristică*, p. 160-161.

se impune a readuce în prim plan astfel de exigenţe ale vieţii creştine, exigenţe probate din plin de către creştinii primelor secole, iar nu tot felul de încercări de superficializare a ceea ce însemnă să fi creştin.

Pr. Drd. IOAN MANEA,
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

The Spiritual Life according to the Apostolic Fathers, Apologist, and Polemists. *The Christians of the first centuries lived in an atmosphere of true and deep Christian love, mostly because they were living their life in a period close to the time of our Saviour. Moreover, they had as a recent inheritance the Christian way of life of the first apostolic communities. The faith was for the Christians of those times not only a way of theoretising, but a way of practising the virtues and the moral purity, aiming at the gaining of the Kingdom of Heavens, while not neglecing their duties towards the society in which they lived. In their writings, the Apostolic Fathers describe the approaching of a new life, organised according to a divine plan in which the Christians are conscious that they are sons of God through the divine grace, and thus they spend this life in a highly religious and moral purity, as if they lived for God. That's why moral efforts are required to return to this life of harmony, love and unity in our Lord Jesus Christ. The painful distinction between the Christian life today, which is more human than Christian, and the authentic Christianity, must not mislead us about the reality of the last.*

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 97-131.
Drd. Adina Todea

CONŞTIINŢA MORALĂ CREŞTINĂ ÎN RAPORT CU PREOCUPĂRILE PSIHOLOGIEI MORALE MODERNE ŞI CONTEMPORANE*

„Pentru că exist, exist în perspectiva valorilor şi a semnificaţiei, până ce exist în perspectiva semnificaţiei şi a valorilor exist pentru ceva ce în mod necesar mă depăşeşte în valoare, ceva ce în mod esenţial îmi este superior ca rang: cu alte cuvinte, eu exist reîntors spre ceva; ce nu poate fi „ceva" ci trebuie să fie un „cineva", o persoană şi, pentru că transcende persoana mea, trebuie să fie o „suprapersoană". Într-un cuvânt până ce exist, exist întotdeauna pentru Dumnezeu" (Victor Frankl, 1979).

Lucrarea de faţă cercetează felul în care abordează realitatea conştiinţei morale cadrul profan al psihologiei ştiinţifice şi ar dori să aibă o dublă perspectivă: să cuprindă demersul psihologic de analiză al conştiinţei morale, apreciat din perspectiva moralei ortodoxe, şi apoi, valorificând bogăţia simbolică a limbajului si constatărilor psihanalitice, să adâncească tematica într-un discurs teologic despre aspecte ale raportării noastre la Hristos.

În ultimii 30 de ani, mai ales prin psihologia religiei şi prin studierea psihologiei de către teologi, la un nivel academic, se constată căutarea unor concepţii antropologice comune care să unească concepţia biblică, teologică cu cea ştiinţifică, într-un dialog interdisciplinar mai larg. Astfel se constată posibilitatea valorificării în spaţiul religios al teoriilor psihologice despre om şi, totodată, teoria psihologică poate fi purificată, luminată, prin adevărul revelaţiei.

Am plecat de la ideea că adevărurile religioase trebuie să fie exprimate astăzi într-un limbaj care să fie accesibil cercetătorilor profani. Principiile de abordare pe care le-am folosit în lucrarea de faţă cred că sunt sugestive pentru poziţia teologiei faţă de adevărurile ştiinţifice despre natura umană. În acest demers, din păcate, s-ar potrivi de multe ori principiul adevărului răsturnat, principiul ipotezei care lipseşte, sau a ipotezei greşite, şi continuarea deducţiei ţinând cont de ipoteza adevărată, principiul adevărului parţial redat şi continuarea deducţiei, atunci când demersul ştiinţific se opreşte.

* Referat prezentat în cadrul pregătirii tezei de doctorat la disciplina Teologie morală ortodoxă, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, care a dat avizul pentru publicare.

Psihologia participă la modelarea conştiinţei morale contemporane, participă la construirea unei imagini despre om caracteristică unei societăţi la un anumit moment al istoriei, imaginea despre om pe care psihologia o construieşte are un impact ideologic asupra societăţii şi culturii. Se constată o strădanie fondatoare a psihologiei ştiinţifice de a se „elibera" de tradiţia culturală creştină. Astăzi raportul cu adevărul creştin cunoaşte o diversificare de poziţii, dar mai există numeroase direcţii psihologice care neagă până şi dimensiunea spirituală a conştiinţei morale. În abordările fenomenologice şi existenţiale contemporane se afirmă o tot mai pronunţată necesitate de întoarcere în spaţiul valorilor spirituale, prin afirmarea transcendenţei conştiinţei morale, susţinerea libertăţii şi capacităţii sale creatoare, autoformatoare. Pe linie spiritualistă se constată însă şi o puternică apropiere de panteismul oriental budist, aşa cum vedem în psihologia umanistă şi în direcţiile transpersonale contemporane.

Am convingerea că limbajul ştiinţific, în special cel psihologic, trebuie şi poate fi recuperat, transfigurat, exorcizat şi îmbrăcat în Hristos, pentru a-şi descoperi adevărata dimensiune a comunicării, comuniunii, în ideofluxul gândirii contemporane. Ce valoare poate avea să vorbeşti despre „cuvintele", Înţelesurile moarte ale lumii, dacă n-ai aştepta în ele un glas profetic şi o urmă a dorinţei după adevăr, între demoni şi umbre lumina se întrevede, dar nu se atinge. Pe câmpiile acoperite cu cadavre cauţi urma vieţii cu nădejdea că toate aceste „oase moarte", adevăruri şi descoperiri ale ştiinţei se vor preface în viaţă. Puterea lui Hristos trebuie să pătrundă la toţi acei oameni de ştiinţă la care există o sinceră nevoie de adevăr, cugetul, conştiinţa morală a lumii, se zbate în neputinţă, pentru că nu şi-ar putea găsi odihna decât în cugetul lui Hristos, plămădit în istorie şi totuşi veşnic nou.

1. CONŞTIINŢĂ PSIHOLOGICĂ ŞI CONŞTIINŢĂ MORALĂ. DELIMITĂRI CONCEPTUALE

Felul în care diferitele şcoli şi abordări psihologice înţeleg conştiinţa şi raportul ei cu conştiinţa morală este foarte variat şi uneori chiar contradictoriu. Se trece de la identificarea lor la aşezarea lor în raporturi funcţionale sau modale, până la separarea lor netă, topică şi valorică, aşa cum vedem în psihanaliza clasică, unde, conştiinţa morală primeşte numele de Supraeu moral şi poate avea raporturi de artificialitate ostilă faţă de câmpul conştient al eului.

Viziunea psihologică asupra conştiinţei morale este situată în mare parte în spaţiul dialecticii filozofice între empirism şi raţionalism, între conceptul mecanicist care supune conştiinţa morală modelării sociale şi conceptul apriorismului conştient, al ideilor morale înnăscute. Se prefigurează o dispută între înţelegerea conştiinţei morale ca rezultat evolutiv, determinat social, şi înţelegerea ei ca intenţionalitate creativă, înnăscută.

Diferite tratate şi dicţionare subliniază în general că termenul de conştiinţă este greu de abordat, conotaţiile sale semantice sunt foarte numeroase şi contradictorii.

Mulţi psihologi afirmă că definiţia conştiinţei este imposibilă, întrucât conştiinţa reprezintă o realitate fundamentală, profund individuală, ireductibilă şi incomparabilă[1]. Pentru un individ nici o altă experienţă nu e atât de evidentă ca cea a propriei conştiinţe, dar este imposibil să dovedim existenţa ei la alţi oameni. Ea nu este testabilă ştiinţific, introspecţia ne poate convinge de existenţa propriei noastre conştiinţe, dar putem doar să presupunem existenţa ei la alţi indivizi. De fapt psihologii sunt tentaţi să ignore dificila întrebare „ce este conştiinţa?" şi să continue studiul ei în diferitele sale forme.

Unii autori interpretează conştiinţa static, în termeni de „câmp", comparabil cu câmpul vizual, alţii aduc o viziune dinamică, iar alţii definesc conştiinţa în mod constructivist, ca pe o construcţie sistematică şi în continuă mişcare[2]. În 1890 Wiliam James scria că „explicarea conştiinţei este cea mai importantă problemă a psihologiei", de aceea structuraliştii, primii psihologi experimentatori, considerau experienţa conştientă ca fiind materie primă a psihologiei. Teoria psihanalitică a lui Freud a plasat-o la periferia aparatului perceptiv psihic, recunoscând totodată existenţa unor nivele relative de conştiinţă, o stare psihică poate fi mai mult sau mai puţin conştientă în raport cu o altă stare psihică, astfel vorbim de nivelul conştient, subconştient şi inconştient. Mai târziu psihologia behavioristă americană a respins chiar problema conştiinţei, ca fiind nepotrivită studiului psihologic, preferând să o plaseze în aşa numita „cutie neagră" a psihicului. Prin psihologia fenomenologică şi existenţialistă conştiinţa morală recapătă rolul binemeritat în cercetarea psihologică deoarece conştiinţa exprimă intenţionalitatea profundă a persoanei umane. Psihologia umanistă dizolvă, panteist, limitele conştiinţei personale, de aici interesul pentru studiul stărilor modificate, alterate, ale conştiinţei, ca sursă principală în analiza experienţei[3].

Adăugându-i calificativul de „morală", s-ar părea că s-a creat o realitate diferită ce ar putea veni în conflict cu alte specificaţii ale conştiinţei cum ar fi cea de conştiinţă psihologică, artistică, religioasă, etc. Se pune problema dacă este posibilă această delimitare multiplicativă şi apare întrebarea originii acestei conştiinţe morale şi a locului şi rolului în ansamblul formelor de conştiinţă. Într-o viziune creştină, sintetică, am putea spune că dimensiunea religioasă este izvorul existenţial iar esteticul, cognitivul şi axiologicul sunt dimensiuni unite spiritual, manifestări specifice, particularizate ale procesului de conştientizare care pot fi percepute separat dar în fond se subsumează una pe alta.

În general definiţia psihologică a conştiinţei ne va spune că ea implică o structură de exigenţe ale realului ce se impune psihicului uman, am putea spune că resimţim o autoritate interiorizată a realului spaţiu-timp. În perspectivă creştină ştim că această autoritate a realului, resimţită ca real existenţial-spiritual, este dată de structura logică

[1] Vasile Pavelcu, *Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea personalităţii*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1982, p. 149.

[2] M. Zlate, *Introducere în psihologie*, Casa de editură şi presă „Şansa" S.R.L., Bucureşti, 1994.

[3] Tony Malim, Ann Birch, Alison Wadeley, *Perspective în psihologie*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1999, p. 93.

a cuvintelor-energii dumnezeieşti în funcţie de care se structurează realul material. Realul existenţial-spiritual al lumii este perceput de conştiinţa noastră pentru că şi ea este energetic-cuvântătoare prin pecetea chipului dumnezeiesc în om, prin viaţa personală, care face posibilă conştiinţa în specificul ei uman, relaţional. Capacitatea personală de a stabili relaţii dă naştere conştiinţei ca proces al punerii în relaţie, ce structurează realitatea psihică (sufletească). Dar numai în raportul dintre autoritatea realului-interiorizată personal prin conştiinţă, şi un ax central, un real personal suprem, mai presus de noi, poate fi posibilă orientarea şi interpretarea realului interior şi exterior. Putem spune că „intuiţia" realului este orientativă şi se transformă în aprecieri axiologice. Conştiinţa se structurează după „moravurile" realului şi devine ea însăşi creatoare de „moravuri", adică de moduri personale, subiective de existenţă, conştiinţa este întotdeauna morală, adică structurată şi capabilă de a structura moduri personale de existenţă, conştiinţa nu este o funcţie sau stare ci, după cum o afirmă şi viziunea fenomenologică, manifestarea persoanei în structura sa de relaţii, chiar modelul personal al vieţii umane. Gânditorul francez Alain rezolvă într-un mod tranşant problema: „Ce conştiinţe? Nu este decât una singură. Oamenii avizaţi se înşeală totuşi distingând conştiinţa morală de conştiinţa psihologică. În realitate orice conştiinţă este de ordin moral, pentru că opune întotdeauna ceea ce trebuie să fie la ceea ce este". Libertatea îţi determină responsabilitatea făcându-te fiinţă morală. „A avea conştiinţă morală înseamnă a te şti spirit şi acest fapt te obligă infinit; căci nobleţea obligă. Marea problemă este de a fi un om, întreaga morală ca şi întreaga filozofie se realizează aici."[4]

În gândirea patristică se remarcă două nivele de cuprindere a termenului, unul mai restrâns judecătoresc de cunoaştere a binelui şi răului şi de apreciere a faptelor, şi unul mai larg care priveşte un bine şi un rău existenţial, racordare la dumnezeiesc şi omenesc şi aşezare pe un anumit făgaş al existenţei. Sf. Atanasie fixează unitatea patristică între ontologie şi morală, existenţa este fundamental morală „nu poate să nu se mişte deloc fiind prin fire uşor mişcătoare, se poate mişca atât spre cele ce sunt (binele) cât şi spre cele ce nu sunt (răul)"[5]. Încă de la creaţie raţionalul existenţei este energetic, însufleţit, dinamicul dă viaţă onticului şi îl susţine. Acest dinamism ontologic a fost aşezat de Dumnezeu prin cuvintele energetice[6] ale creaţiei, care dau viaţă şi susţin în continuare existenţa creaţiei. E o împreună lucrare între Cuvântul care fixează modelele „frumuseţile prototipice", cum le numeşte Dionisie Areopagitul[7], şi Duhul Sfânt care dă viaţă, dinamizează. Sf. Ioan Gură de Aur vorbeşte despre modul în care s-a sălăşluit în noi suflarea dumnezeiască şi s-a făcut omul suflet „viu", adică „activ"

[4] Alain, *Histoires de mes penseés*, în „Les Art et les Dieux", Pléiade, Gallimard, 1958, p. 53-94, în Sorin Tudor Maxim, *Conştiinţa morală*, Ed. Junimea ,Iaşi , 1999, p. 56.

[5] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, cap. IV, *Scrieri*, Partea I, (PSB 15), trad., int. şi note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 34.

[6] Nikos Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 124.

[7] Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească şi ierarhia bisericească*, cap. III, trad. şi studiu introd. de Cicerone Iordăchescu, postfaţă de Ştefan Afloroaei, Ed. Institutul European, Iaşi, 1994, p. 98.



şi împlinitor al suflării dumnezeieşti. Dumnezeu suflă şi omul împlineşte, punând stăpânire şi asupra trupului, realizându-şi lucrarea pe măsura ascultării, pentru că neascultarea pune stavilă „suflării" şi aduce moartea[8]. Morala este ontologică, mişcarea fundamentează ontologicul. Există tendinţa de a interpreta morala, şi deci şi conştiinţa morală, pe exterioritatea împlinirii poruncilor, fără să cuprindă structura existenţială care abia ulterior se manifestă în comportament, ηθος, în înţelesul sărăcit de caracter, devine Ηθικη ştiinţă a caracterului[9].

Definiţia scolastică dată conştiinţei morale ar fi aceea de judecată actuală asupra onestităţii acţiunilor mele concrete, asupra conformităţii unei acţiuni determinate cu voinţa divină". Apare conturată distinct şi o conştiinţă psihologică, separată de cea morală, cea psihologică nu ar fi decât percepţia subiectului în sine însuşi, fără referinţă la moralitate[10], forma cea mai înaltă de reflectare a realităţii, proprie omului, iar conştiinţa morală ar fi o cunoaştere a valorilor şi datoriilor, reflex al legii divine, prin aplicarea la un caz particular, concret, a unui principiu moral, deci un organ funcţional de interpretare, evaluare, decizie şi direcţionare. Problema care se pune în faţa acestei separări, a conştiinţei psihologice de conştiinţa morală, este dacă putem vorbi de posibilitatea existenţei percepţiei umane fără nici o raportare la moralitate. După cum am văzut în teologia patristică existenţa însăşi este un fapt moral, şi orice fapt moral este între „a fi" (binele) şi „a nu fi" (răul). Întreaga existenţă a omului este pe dimensiunea moralităţii, cu atât mai mult procesele psihice ale cunoaşterii, ale racordării la mediul de viaţă.

O definiţie extinsă a conştiinţei morale ar fi aceea de tensiune a existenţei, şi vom vorbi despre stări de conştiinţă nu numai despre judecăţi de conştiinţă. Raportată la noţiunea de chip al lui Dumnezeu, conştiinţa este tocmai vibraţia chipului, a demnităţii chipului care se doreşte după asemănarea deplină. În raport cu această vibraţie psihologia constată dimensiunea dinamică a conştiinţei, ritmul necontenit al unei pulsaţii de polarizare şi depolarizare pe linia polarităţii subiect-obiect, individ-mediu, eu-lume, pragul superior al conştiinţei fiind pulsaţia în faţa valorii

Conştiinţa morală este aşezarea fiinţei pe dimensiunea libertăţii deci în responsabilitate, iar responsabilitatea îl arată pe om creat, în legătură cu o fiinţă liberă, superioară lui. De chip ţine şi apofatismul conştiinţei morale, chipul este şi natură şi har, avem ceva creat şi ceva necreat în om, creatul aspiră spre necreat, chipul este asemănarea în potenţă, iar asemănarea chipul în actualitate[11]. Tensiunea chipului este treimică „Duhul iluminat de Duhul îşi fixează privirea asupra Fiului şi în acesta contemplă pe

[8] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere (I)*, Scrieri, Partea I, (PSB 21), trad., introd., indici şi note de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 130.

[9] Christos Yannaras, *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, cuvânt înainte Mihai Şora, Ed. Anastasia, 2000, p. 274.

[10] René Carpentier, *Consciesce*, în *Dictionaire de spiritualité, Ascetique et Mistique, Doctrine et histoire*, Tome 2, Ed. Beauchesné, Paris, p. 1549.

[11] Pr. Dr. Ilie Moldovan, „Natura şi harul în gândirea teologică a Sf. Vasile cel Mare", *Ortodoxia*, 31 (1979), nr. 1, p. 136.

Tatăl"[12]. Sfântul Atanasie insistă pe caracterul constitutiv al „participării" harice a chipului la ceea ce este dumnezeiesc, crearea înseamnă „participare". În conştiinţă este prezentă vocaţia îndumnezeirii care străbate întreaga realitate umană omul întreg: trup şi suflet. Omul este trup pentru că este penetrat de vibraţia chipului, adică de conştiinţă, „până în degetul piciorului"[13]. Ajungem aici la o altă definiţie extinsă a conştiinţei morale, aceea de dinamică ecstatică personală, situată pe dimensiunea libertăţii, şi cuprinzând omul întreg trup şi suflet.

2. PRECONCEPTE RELIGIOASE STRUCTURANTE ÎN PSIHOLOGIA CONTEMPORANĂ

Dincolo de empirismul declarativ şi psihologia, ca orice ştiinţă despre om, şi-a păstrat, o gândire metafizică mascată, un implicit mitic. De fapt dacă urmărim evoluţia concepţiilor despre suflet şi conştiinţa morală putem descoperi traiectoria actuală a fondului ideatic creştin, felul în care adevărul creştin revelat s-a confruntat cu alte adevăruri de origine ateistă, eretică sau păgână. Spiritualitatea creştină este profund implicată în structurarea spaţiului cultural occidental, chiar dacă în timp a apărut o ruptură de „conştiinţă", un refuz al realului creştin şi alienarea apostată a conştiinţei morale. Psihologia ca ştiinţă şi-a propus tocmai eliberarea de „preconceptele" creştine şi afirmă cu superioritate trecerea de la „neştiinţa şi necunoaşterea" străveche la ştiinţa şi cunoaşterea contemporană[14].

Viziunea psihologică contemporană asupra conştiinţei morale cuprinde şi o direcţie înrădăcinată în tradiţia culturală creştină (precum analiza existenţială de orientare creştină sau unele direcţii de recuperare fenomenologică a psihanalizei şi a psihologiei conştiinţei în direcţia personalismului creştin). Este de remarcat încercarea unor psihologi contemporani din spaţiul ortodox de a aduce în planul discuţiilor ştiinţifice anumite orientări inspirate din spiritualitatea răsăritului creştin, încercări câteodată chiar neconştientizate, datorate spaţiului spiritual, determinant în formarea preconcepţiilor de origine religioasă. Astfel la noi Pr. Dr. I. Mânzat propune, alături de direcţia sinergetică în abordarea conştiinţei morale, descoperirea relevanţei psihologice a spaţiului creştin ortodox, prin intermediul lui F.M. Dostoievschi, care, în romanele sale, face admirabile analize asupra conştiinţei morale şi a frământărilor sale, o psihologie creştină a adâncurilor, adevărată psiho-hristologie ortodoxă, anticipând hristoterapia lui Victor Frankl (1993)[15].

[12] Idem, „Sensul duhovnicesc al înţelegerii Scripturii în concepţia teologică a Sf. Vasile cel Mare", *Glasul Bisericii*, 38 (1979), nr. 7-8, p. 718.

[13] Sf. Atanasie cel Mare, în Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *Antropologia patristică*, Ed. Sirona, 1999, p. 106.

[14] Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, Ed. Ştiinţifică şi pedagogică, Bucureşti, 1980, p. 8-9.

[15] Ion Mânzat, *Psihologia creştină a adâncurilor*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 15-17.

De fapt fiecare direcţie psihologică este pe măsura iniţiatorului ei. Astfel psihanaliza freudiană, dezvoltată îndeosebi de psihologi din spaţiul religiei mozaice, are fie şi prin resentimentul inconştient o mare înclinaţie pentru dezvoltarea temelor legate de relaţia tată-fiu, complexul Oedip, problema relaţiei erotice, amintind într-un mod răsturnat relaţia de iubire dintre Dumnezeu şi poporul ales. Atacul lui Freud împotriva religiei pleacă de la ideea că şi religia nu este decât o iluzie, iar iluziile trebuie înlăturate din viaţa omului. O argumentaţie bazată pe iluzii insulta în permanenţă inteligenţa, iluziile deformează realitatea făcându-i pe oameni incapabili să schimbe în bine societatea. Chiar dacă iluziile religioase nu sunt neapărat falsuri, totuşi şansa de a se petrece întocmai lucrurile este atât de îndepărtată încât religia ţine de „o inducere în eroare de masă a omenirii"[16]. Pentru Freud, devine „dureros de gândit" că, niciodată, marea majoritate a muritorilor, nu se va putea înălţa deasupra acestei concepţii de existenţă. Originea religiei este văzută în mecanismul oedipal al construirii conştiinţei. Nostalgia faţă de tatăl primordial, ucis în hoarda primitivă, se continuă în viaţa fiecăruia fiind susţinută de starea de dependenţă totală din copilărie şi de nostalgia adultului fată de imaginea parentală. Această nostalgie este susţinută şi de angoasa resimţită de om în faţa puterii destinului social şi fizic, în faţa asperităţilor realităţii şi astfel generează în mod compensator trebuinţele religioase[17]. El recunoaşte ca numai religia ştie să dea răspuns privind scopul vieţii[18], dar chiar punerea acestei probleme face parte din mecanismul iluziei. În lucrarea *Viitorul unei iluzii* vrea să contribuie la „soluţionarea problemei religiei"[19]. Umanitatea, în timpul ignoranţei şi debilitaţii ei interioare, numai prin forţe pur afective a reuşit să realizeze reprimarea instinctelor, indispensabilă vieţii în comun a oamenilor. Religia ar fi acea nevroză obsesională, generalizată, a umanităţii, similară nevrozei copilului din complexul Oedip. Potrivit acestei concepţii s-ar putea emite ipoteza că abandonarea religiei trebuie să aibă loc, cu inexorabilitatea fatală a unui proces de creştere, şi că în prezent ne aflăm în mijlocul acestei faze de dezvoltare[20]. Soluţia este „educarea întru realitate", credinţa în ştiinţă „în zeul nostru Logosul".

Orientarea psihanalizei spre valorile creştine este făcută, adeseori, de psihologi convertiţi la creştinism, precum V. Frankl care dă o valorizare supremă relaţiei personale cu Dumnezeu. Prin întruparea Fiului, El devine partener şi model al desăvârşirii personale, prin dinamica iubirii şi prin descoperirea suferinţei, a jertfei personale, ca modalitate reală de depăşire a alienării umane. O mare parte a şcolilor de psihologie contemporană se află, din păcate, sub influenţa puternică fie a deviaţiilor raţionaliste din creştinismul occidental scolastic, fie sub influenţa separării luterane între omul interior, ca subiectivitate liberă, şi omul exterior, ale cărui acte şi comportamente trebuie să fie controlate de puterea socială. O tendinţă puternică în ideologia psihologiei contem-

[16] M. Palmer, *Freud şi Jung despre religie*, Ed. Iri , Bucureşti, 1999, p. 109.
[17] Sigmund Freud, *Opere I*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 298.
[18] *Ibidem*, p. 301.
[19] *Ibidem*, p. 382
[20] *Ibidem*, p. 400.

porane este şi soluţia calvină de a opta pentru controlul social şi modificarea comportamentului prin condiţionări exterioare, chiar dacă suntem neputincioşi în ceea ce priveşte interioritatea individuală, conduşi fiind de principiul utilităţii pentru binele public.

O altă tendinţă este aceea de a înţelege în mod panteist dimensiunea „inconştientului", ca pe o unitate spirituală cu un organism spiritual gigantic, incluzându-şi lumea interioară şi pe Dumnezeu. C.G. Jung ajunge la ideea că studiul sufletului se referă la trăiri psihice, la entităţi nonempirice care nu necesită nici o garanţie ontologică, lumea fizică nu poate fi stabilită ca reală fără ca mai întâi să fie un fapt psihic[21], de aici ideea naturii psihoide a universului, pentru că orice realitate se face prezentă în măsura în care este „simţită". E implicată aici şi o tendinţă maniheistă pătrunsă în psihologia lui Jung prin alchimia esoterică medievală. De la inconştientul colectiv al lui Jung psihologia umanistă şi transpersonală americană a ajuns la o puternică influenţă a religiilor orientale (budhismul zen, yoga, sufismul, taoismul), de unde sunt preluate preconcepţiile ideologice, o parte din terminologie şi diferite tehnici de relaxare. Tehnologia acestor tehnici parcurge trei stadii: identificarea cu sine; dezidentificarea cu eliberarea conştiinţei de limitările egoului; autotranscendenţa dincolo de timp şi spaţiu, până la mintea universală, adică auto-„mântuirea", ca stare de sănătate extremă. Această psihologie transpersonală asociată psihologiei din religiile orientale, necreştine, a determinat dezvoltarea în ultimii 30 de ani în S.U.A şi apoi în întreaga lume occidentală a mişcării New Age, aflată sub semnul constelaţiei Vărsătorului, un neo-gnosticism contemporan cu diverse denumiri: teosofie, antroposofie, mişcarea Graal, scientologie, etc.[22] În acest context nu mai poate fi vorba de libertate personală şi de responsabilitate morală, în înţelesul lor creştin, pentru că relaţia personală între oameni şi dinamică iubirii ca împlinire a acestei relaţii este numai o iluzie superficială, ce ţine de limitarea istoricităţii, şi trebuie depăşită prin dispariţia limitelor personale într-o „conştientizare cosmică de natură divină".

Psihologia transpersonală îşi propune să devină o nouă religie, depăşind sentimentul de frustrare, pe care îl generează necesitatea credinţei din „era iudeo-creştină", printr-un adevărat „har" psihologic, un nou mod de a înţelege relaţia cu divinul prin comunicarea la nivelurile transpersonale ale psihicului. Mulţi din aceşti autori au o evidentă incultură teologică, socotind că în religiile tradiţionale Dumnezeu este „un Bătrân din Cer care ne supraveghează cu bunăvoinţă", fără relevanţă personală, fără experienţa lui intimă şi comunitară[23]. Se încurajează trăirea ideii de divinitate în toate modurile personale posibile şi existente, fără nici o discriminare axiologică, pentru a se pune baza unei religii universale. Deşi pretind lipsa oricărei idei preconcepute cu privire la forma în care divinul se poate manifesta, este clară orientarea panteistă care socoteşte pe Dumnezeu ca pe o Totalitate, fără dimensiune personală[24]. Pentru Jung „binele şi

[21] *Ibidem*, p. 244.

[22] *Ibidem*, p. 135.

[23] Lionel Corbet, *Funcţia religioasă a psihicului*, trad., prefaţă şi note de dr. Leonard Gavriliu, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 15.

[24] *Ibidem*, p. 21.

răul sunt aspecte ale lui Dumnezeu", individuaţia priveşte deci şi „latura întunecată" a lui Dumnezeu, Umbra lui Dumnezeu ca personificare a răului[25]. Dacă unele comportamente sunt socotite rele aceasta ţine de o violenţă deliberată faţă de o fiinţă ce poate simţi durerea sau de convenţiile sociale, pe linia hindusă a naturii iluzorii a răului[26].

Această apropiere de viziunea panteistă a religiilor orientale este susţinută de unii autori ca pe o necesitate actuală a societăţii occidentale care se vrea promotoare a pluralismului religios şi a toleranţei morale, de fapt a unui relativism etic anticreştin, apostat. Astfel în viziunea lui Bryan Wilson (1981), monoteismul justifică exclusivismul, constituie un fundament moral formulat în termeni clari, care trece peste diferenţele şi particularităţile religioase locale, în schimb orientarea panteistă facilitează acceptarea unor reprezentări divergente ale adevărului religios şi nici chiar contradicţiile dintre acestea nu sunt privite ca deosebit de nocive, fiecare fiind o înţelegere parţială a unei realităţi ultime care se manifestă de fapt pretutindeni[27]. Autorul îşi dezvăluie şi propria sa opţiune spunând despre conceptul de nirvana din budismul Theravada, că propune o perspectivă asupra transcendenţei supreme mult mai elevată decât a oricărei religii[28]. De asemenea, accentul pus de creştinism asupra păcatului şi sentimentului de vinovăţie, ideea că viaţa actuală e unica şansă de a împlini voinţa divină, a dus la intoleranţa morală, care a căpătat adesea o expresie politică ce contrastează puternic cu toleranţa morală întâlnită în societăţile budiste. Acelaşi autor constată că declinul credinţei creştine în Occident a dus la ruptura religie-morală, la un proces de bulversare morală, numit „moralitate permisivă", cu dispariţia consensului social în privinţa moralităţii, incertitudinea şi dispariţia preocupărilor sincere pentru rolul moralităţii[29].

S-ar putea vorbi în spaţiul cultural contemporan despre existenţa unui adevărat resentiment în raport cu revelaţia creştină şi bogăţia ei spirituală. Detaşarea de viziunea creştină a lumii (apostazia mai mult sau mai puţin accentuată), se manifestă şi ca o incultură teologică resentimentară, o ciudată incapacitate de a asculta şi valorifica bogăţia spirituală a mesajului creştin. Resentimentul unor valori negate se manifestă în critică, ignorare, sau îmbrăţişarea unor viziuni religioase necreştine. Multe din problemele puse de psihologia contemporană, şi-ar găsi un răspuns de profunzime şi de originalitate creştină în scrierile patristice, dar această parte a spiritualităţii creştine este ignorată sau cunoscută indirect. Multe elemente de psihologie patristică sunt redescoperite trunchiat şi deformat, prin intuiţii „originale", sau în modele culturale necreştine: de exemplu deschiderea spre comuniunea cosmică a conştiinţei umane, descoperită în mod panteist prin spiritualitatea budistă sau prin alchimia medievală, pierzând astfel elementul de responsabilitate personală şi diluând demnitatea naturii umane.

---

[25] Ibidem, p. 224-225.

[26] Ibidem, p. 288.

[27] Bryan Wilson, *Religia în perspectivă sociologică*, trad. Dara Maria Străinu, Ed. Trei. Bucureşti, 2000, p. 76-88.

[28] Ibidem, p. 90.

[29] Ibidem, p. 104.

3. SINE, EU, PERSOANĂ, SPIRIT. DEZBATERI ŞI SOLUŢII. ISTORICITATEA PERSONALĂ

În viziune creştină ortodoxă, conştiinţa morală este o trăire a persoanei, chemată prin conştiinţa sa să intre în relaţii iubitoare cu alte persoane. Persoana umană, ca ipostas spiritual conştient, este singura modalitate de existenţă a fiinţei umane prin care se istoricizează integralitatea trup-suflet. Profunzimea persoanei este sinele adânc pecetluit treimic, numit în psihologia patristică şi „inimă". Din sinele-inimă se naşte eul real, ca o prelungire raţională, dialectică, a sinelui-chip dumnezeiesc. Datorită păcatului s-a produs o divizare în planul de ansamblu al persoanei între eul real, legat de sinele-chip şi felurite „euri", parţiale, ce falsifică realitatea şi naturalul haric al persoanei-chip. De sinele-chip ţine şi apofatismul conştiinţei morale, chipul este şi natură şi har, avem ceva creat şi ceva necreat în om, creatul aspiră spre necreat, chipul este asemănarea în potenţă, iar asemănarea, chipul în actualitate[30]. Dimensiunea spirituală a persoanei umane este dată tocmai de această dinamică a conştiinţei, de vocaţia îndumnezeirii care străbate întreaga realitate umană, omul întreg trup şi suflet. Omul este trup pentru că este penetrat de vibraţia chipului, adică de conştiinţă, „până în degetul piciorului"[31]. Ceea ce psihologia numeşte transcendenţă a sinelui ţine de această trecere de la chip la asemănare, proces de îndumnezeire prin har, posibil numai în cadrul relaţiei iubitoare cu persoana divino-umană a lui Hristos, care ne face părtaşi la extinderea harică, energetic-necreată a relaţiilor iubitoare dintre persoanele Sfintei Treimi[32].

În psihologia contemporană înţelegerea noţiunilor de sine, eu, persoană, spirit, este adeseori confuză, uneori foarte îndepărtată de o perspectivă creştină şi depinde de şcoala psihologică care le foloseşte, de încadrarea culturală a acestor noţiuni. În înţelegerea noţiunii de „sine" apar şi unele probleme etimologice. De exemplu în limba română termenul de sine (ce are în etimologie „sânul", intimitatea persoanei, a „inimii", aşa cum este ea înţeleasă în spiritualitatea ortodoxă) nu exprimă caracterul impersonal pe care-l implică germanul *Das Es*, folosit în psihanaliză, dar poate fi potrivit pentru englezescul *Self*[33].

Cuvintele de persoană şi personalitate au avut o istorie fascinantă, ocupând până în zilele noastre un loc de frunte în toate discuţiile despre teologie şi filozofie. La origine a avut sensul de mască, dar în că din antichitate persoana a ajuns să însemne mai mult. La Boethius în sec. IV persoana este *substantia individus rationalis naturae*, o definiţie esenţialistă ce vede în persoană o unitate existentă în mod real şi posedând o structură internă specifică, idee dezvoltată în filozofiile personaliste care consideră

---

[30] Pr. Dr. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 136.

[31] Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *op. cit.*, p. 106.

[32] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, Bucureşti, 1996.

[33] H. Thoma, H. Kachelle, *Tratat de psihanaliză contemporană. Fundamente*, trad. Carmen Erina, cuv. înainte de Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. Trei, 1999, p. 13.

că este necesar un astfel de factor de continuitate şi unificare. Psihologia ştiinţifică tinde să limiteze înţelesul noţiunii de persoană spre sensul de mască culturală, dată de modelarea socială, astfel că se ajunge la ideea că omul nu este o persoană prin sine însuşi, omul se personalizează, sub influenţa mediului socio-cultural.

Tendinţa generală a unei abordări ştiinţifice pozitivist-reducţioniste este de a deprecia calitatea personală a omului, el devine un „individ", un membru al speciei sale. În cadrul sistemului său, S. Freud propune o topică a aparatului psihic, pe linia reducţionismului ştiinţific, mecanicist, care distruge realitatea spirituală a persoanei şi dimensiunea ei harică ireductibilă la procesele simplu biologice. El descrie sinele, eul şi supraeul în sens evoluţionist, cea mai arhaică zonă psihică este sinele, care conţine tot ceea ce este ereditar, dat la naştere, şi din care, sub influenţa lumii exterioare, o parte se dezvoltă într-o nouă structură, cea a eului dată de o organizare de neuroni, bazată pe un strat cortical prevăzut cu organe de receptare a stimulilor şi funcţionând prin mecanisme de protecţie împotriva stimulilor prea puternici[34], Sinele este inconştient, eul este conştient, dar are şi el o zonă de trecere spre inconştient. Eul acţionează ca un intermediar între sine, lumea exterioară şi o a treia instanţă numită supraeu moral şi generată de influenţa interdicţiilor parentale şi sociale. Eul lui Freud nu este ceva diferit de instincte, este şi el de natură instinctuală ca parte organizată a „sinelui", acesta din urmă fiind suma totală trăsăturilor instinctuale brute, nemodificate. Freud se bazează pe impresia nevroticilor că nu au nici o putere asupra propriei vieţi, că sunt conduşi de forţe emoţionale pe care nu le cunosc şi nu le pot controla.

C.G. Jung impune o paradigmă nouă în înţelegerea sinelui, pentru el psihicul, ca entitate obiectiv naturală, este în esenţă incognoscibil, unitatea psihică este dată de Sine, de spiritul ascuns şi profund pe care Freud l-a ignorat. Concepţia despre Sine ca *imago dei* are un sens panteist, impersonal, Sinele jungian ţine de inconştientul arhetipal ce urcă din profunzimile insondabile ale lui *unus mundus*, Totalitate spirituală divină, impersonală. La C.G. Jung persoana nu este decât unul dintre arhetipurile Sinelui[35]. Modelul psihic al sferei înţelege conştiinţa personală ca pe o suprafaţă exterioară, superficială, a unui sâmbure spiritual, impersonal, iar persoana este numai „masca" publică, persoana în sens antic. Persoana este modelată de reacţiile cu mediul printr-un complex psihic, un adevărat conglomerat de senzaţii şi trăiri, iar în această „personalitate simulată" se vede espectaţia socială. Atunci când arhetipul domină, generează un conflict, o nevroză, între trebuinţa personală şi imaginea publică, omul devine incapabil de a se raporta la caracteristicile adevărate ale personalităţii sale. Sinele este partea cea mai importantă şi mai insesizabilă a psihicului, el este arhetipul integrităţii spre care par să năzuiască toate scopurile superioare ale vieţii psihice, un centru al personalităţii[36]. Problema principala a analizei jungiene, este că nu se face diferenţa

---

[34] *Ibidem*, *op. cit.*,p.62.

[35] Mihaela Minulescu, *Introducere în analiza junghiană*, Ed. Trei, Bucureşti, 2001, p. 36.

[36] M. Palmer, *op. cit*, p. 178.

între „centrul" arhetipal autentic, ca transcendenţă personală, purtătoare a chipului dumnezeiesc, şi centrul arhetipal al căderii în păcat, plin de arhetipuri demonice care se impun ereditar, de-a lungul generaţiilor umane. În lucrările mai târzii Jung separă în mod explicit două centre psihice: eul, ca centru restrâns, şi Sinele, ce constituie, în mod simbolic, pentru eu, sensul de *imago Dei*. Sinele de natură divină este prezent de la naştere şi realizează într-un fel o „încarnare" în viaţa muritoare, dar, indiferent cât de divin e sinele, el nu se poate realiza, nu se poate conştientiza, decât prin dimensiunea istorică a eului[37].

În psihologia umanistă a lui ***Carl Rogers*** conştiinţa morală este activă în tendinţa spre realizarea de sine, în modul în care se trece de la sinele actual, perceput prin „eu", spre sinele ideal[38]. El este cel care elaborează conceptul de *self* actual şi *self* ideal, care pot fi în relaţie de congruenţă sau incongruenţă şi studiază cultura relaţiilor interpersonale, raportarea caldă a „*Self*-ului" la ceilalţi. Acest proces de realizare a sinelui ideal numit „selfactualization" se apropie de ceea ce Jung numea individuare „devenire întru sineitate".

Psihologia transpersonală e preocupată în mod deosebit de structura de „dincolo de persoană" de analiza sinelui înţeles ca realitate spirituală divină, duce la dizolvarea noţiunii de persoană în înţelesul ei creştin şi împinge la extrem tendinţele panteiste existente deja în psihologia umanistă. Se pune în centrul preocupărilor conştiinţa umană, dar, înţeleasă ca parte din „marea minţii universale". Prefixul „trans" a primit o aureolă aproape magică, care semnifică o extindere a câmpului conştiinţei dincolo de limitele psihismului uman în planul unei conştiinţe cosmice[39]. Spiritualul capătă aici o valoare divină, panteistă, impersonală. În unele analize elementul divin al eului transpersonal se îmbină cu elementele umane ale eului personal într-un continuum indivizibil al conştiinţei, în adevărate „fuioare ale psihicului"ce formează structurile personalităţii umane[40]. Lionel Corbet consideră că psihologul transpersonal ar trebui să facă o alegere personală între aserţiunea budismului, că nu există Eu în sensul unei entităţi, şi „supoziţia iudeo-creştină şi psihologică potrivit căreia o astfel de entitate există, de aceea este de preferat termenul mai larg de „sine", ce dezvoltă o unitate psihică mai profundă[41]. Sufletul e imaginat ca un receptacol personal, sau întrupare a spiritului transpersonal sau arhetipal, puntea între spirit şi corp, sufletul aspect al conştiinţei spirituale universale care se extinde în fiinţa umană. Acelaşi autor consideră că şi în cazul în care divinul şi psihicul nu sunt echivalate relaţia dintre ele nu poate fi definită, natura şi originalitatea psihicului este la fel de incognoscibilă ca divinitatea, deci avem de-a face cu două necunoscute[42]. În psihologia transpersonală de influenţă budistă, sufletul este corpul

[37] *Ibidem*, p. 65.
[38] T. Malim, *op. cit.*, p. 52.
[39] Dr. I. Mânzat, *Istoria universală a psihologiei, istoria modernă şi contemporană 1860-1994*, curs, Universitatea Independentă „ Titu Maiorescu", Facultatea de Psihologie, Bucureşti, 1994, p. 133.
[40] Lionel Corbet, *op. cit.*, p. 17.
[41] *Ibidem*, p. 81.
[42] *Ibidem*, p. 325.

senzaţiilor, învelişul de protecţie a spiritului „corpul dorinţelor", spiritul este depersonalizat şi scos din istoricitatea existenţei sale. Instalarea spiritului, conştient, în corpul fizic are loc treptat şi se definitivează abia în a doua jumătate a sarcinii, spiritul ar atrage din miliardele de informaţii genetice cele cu care are afinitate, potrivit legii karma, a reîncarnărilor[43].

În filozofia germană existenţială, se deosebeşte în general nivelul psihic de cel spiritual, dacă sufletul ar fi „subiectivitate, raportare la mine", spiritualul înseamnă orientare spre valori, obiectiv recunoscute, sau obiectivabile. Personalitatea evoluată, superioară ajunsă la nivelul spiritual, are sentimentul deosebirii între propriul eu egoist, individual, temporal, şi eul ca valoare. Eul spiritual este eul valoare, având conştiinţa unor judecăţi universal valabile[44], uneori se vorbeşte despre un eu empiric şi un eu transcendental. Pentru K. Jaspers spiritualul se exprimă prin luarea de poziţie şi prin aspiraţie, iar eul este cel care se întoarce spre sine şi face posibilă luarea de poziţie. Logoterapia lui Viktor Frankl este cea mai integrată în perspectiva creştină asupra persoanei. Porneşte de la o anumită concepţie despre persoană legată de ideea de logos, persoana este angajată în sens şi spiritualitate. „Spiritul", spiritualitatea nu este nici *ratio* nici *intellectus*, ci capacitatea persoanei de a se distanţa şi a lua atitudine faţă de planul psihofizic al organismului, ţine de lumea eternă a valorilor, astfel, chiar dacă suntem bolnavi cu trupul şi cu sufletul, putem fi liberi să luăm o atitudine faţă de organismul nostru bolnav. Spiritualitatea conştiinţei morale, libertatea şi responsabilitatea sunt existenţialele care caracterizează omul[45].

Abordarea fenomenologică vede în spiritualitate ieşirea în afară a subiectului, în planul ideal, dar şi subiectivizarea obiectelor lumii, pentru că tot ceea ce intră în planul conştiinţei mele devine un bun personal al meu. Prin speranţă, ideal, eul, ca centru al persoanei, se autodepăşeşte permanent, se deschide către certitudinea unei credinţe şi se întăreşte sub puterea iubirii. Dacă individul este o „fiinţă primară", dependentă de pulsiuni şi nevoi fundamentale, persoana este „fiinţa morală", care interiorizează valorile şi le transformă în suport interior[46]. Pentru L. Lavelle, sufletul nu poate fi separat de eu, dar nici nu pot fi confundate, sufletul reflectă în eu raporturile sale cu absolutul, pot exista şi „fiinţe însufleţite" fără eu, dar acestea sunt structuri vitale şi niciodată persoane umane. Pentru persoana umană eul este conştiinţa de sine, prin eu sufletul dobândeşte o dimensiunea temporală, care este viaţa sufletului, iar prin corp sufletul dobândeşte dimensiunea spaţială, care este viaţa corpului[47].

---

[43] Elena Iliescu, *Mărturii despre nemurire. Omul şi liberul arbitru în univers.* Ed. Presa Naţională, Colecţia Universitas, p. 61.

[44] V. Pavelcu, *op. cit.*, p. 287.

[45] Ioan Moldovan, *Introducere în psihologia vieţii religioase*, Ed. Logos 94, Cluj Napoca, 2001, p. 71.

[46] Constantin Enăchescu, *Tratat de psihologie morală, Dimensiunea medico-psihologică a umanului*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 2002, p. 27.

[47] *Ibidem*, p. 91.

Psihologul german William Stern a dezvoltat o concepţie personalistă care accentuează faptul că persoana individuală, ca entitate structurată, trebuie să servească drept centru de gravitaţie pentru psihologie, persoana ar trebui să fie punctul de plecare pentru psihologie[48]. Psihologia sa porneşte de la distincţia, şi chiar opoziţia, dintre obiect (lucru) şi persoană. Spre deosebire de obiect, persoana este caracterizată prin existenţa ei unitară, prin cauzalitatea internă, prin individualitate şi originalitate[49].

Noţiunea de psihic în psihologie a fost sărăcită, din păcate, de dimensiunea „suflării" dumnezeieşti, psihicul în psihologie este ceva diferit de înţelegerea creştină a sufletului. S-a produs şi o separare periculoasă suflet-spirit, o separare înţeleasă oarecum material, ca subordonare. Sfinţii Părinţi nu vorbesc despre o trihotomie: trup-suflet-spirit, sau despre o separare suflet-spirit, ci despre o viaţă treimică a sufletului, dată de nous (Tatăl), logos (Fiul), pnevma (Duhul Sfânt). Sufletul (psihicul) omenesc în sine este duhovnicesc, spiritual, prin această realitate treimică a persoanei umane, care nu este de natură divină, ci este o unitate sinergetică între energia harică a Duhului şi sinele-inimă al omului. Pornind de la această trăire sinergetică şi trăirea vieţii biologice, instinctuale, este tot spirituală. Spiritualul creştin ţine cu adevărat de spaţiul cultural al valorilor, dar de o cultură integrală, o cultură a Duhului Sfânt. Dacă putem vorbi în mod deosebit de spirit, duh, o facem pentru a accentua această formă superioară, dar normală, de manifestare a sufletului. Spiritul nu este o „parte" din suflet ci este permanenţa iconică, pecetea creaţională treimică, care-şi cere împlinirea prin prezenţa sinergetică a Duhului Sfânt ce se revarsă nouă din Trupul lui Hristos-Biserica. Sufletul care poartă pecetea spiritualităţii ajunge cu adevărat spiritual, duhovnicesc, omul ajunge om deplin, respirând prin corporalitatea sa sufletesc-materială, prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt, energiile existenţei depline. Duhovnicescul se face prezent prin sinele-inimă şi logosul raţiune, teologia ortodoxă a Sfintei Treimi dezleagă taina existenţei sufleteşti, iar înţelegerea Întrupării dezleagă taina unităţii trup-suflet.

Istoricitatea persoanei umane după chipul întrupării este răspunsul ortodox în faţa deviaţiilor psihologice, actuale, panteiste. Când spunem că Dumnezeu s-a făcut trup, înţelegem prin trup omul întreg, când zicem suflet avem în vedere şi permanenţa polului material. Chiar şi după moarte sufletele sunt şi trupuri, pentru că îşi păstrează virtualitatea materială a trupului, păstrează pecetea treimică a plămădirii trupului, acel sens spiritual, acea raţiune ce conturează un anumit profil, istoricizat, unic al trupului omenesc. Dacă spiritualul omenesc nu ar fi şi trupesc atunci dimensiunea istorică ar fi neesenţială şi repetabilă, schimbabilă, o astfel de înţelegere ar duce la o periculoasă pierdere a adevărului despre persoana umană. Persoana umană este istoric configurată într-un întreg trup-suflet, „suflet viu", ce respiră şi aerul treimic şi aerul materialităţii

[48] G. Allport, *Structura şi dezvoltarea personalităţii*, trad. şi note de Ioana Herseni, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1991, p. 548.

[49] A. Athanasiu, *Tratat de psihologie medicală*, Ed. Oscar Print, Bucureşti, 1998, p. 47.

trupeşti. Spiritualul nu este independent faţă de schematismul ideatic trupesc, altfel se ajunge la devalorizarea trăirii personale în plan istoric şi, în cele din urmă, la panteismul spiritual. Omul întreg este spiritual sau altfel spus spiritul este omenesc pentru că îşi trăieşte realitatea unică trupească într-un anumit timp şi spaţiu, într-un mod istoric. Viaţa persoanei umane nu este posibilă decât în cadrul limitării aduse de istoricitate, în cadrul unor „limite", care o protejează întrucât îi dau ordine şi sens, stabilitate, dar care concomitent o „închid", o „determină". Persoana umană este şi are viaţă în „limitele" lumii, care, determinând-o, o protejează[50], iar prin aspiraţia transcendentă, de a prelungi viaţa ei dincolo de limitele de spaţiu şi timp, se dovedeşte mai mult decât lumea, dând un scop, un sens spiritual existenţei sale în lume şi lumii întregi.

4. REDUCŢIONISM, DETERMINISM ŞI LIBER ARBITRU. RESPONSABILITATEA CONŞTIINŢEI MORALE

Prin reducţionismul fiziologic, psihologia susţine explicarea tuturor manifestărilor psihice folosind concepte neurofiziologice, ar exista deci explicaţii fizice pentru orice comportament uman, pentru orice decizie morală sau realizare culturală. Reducţionismul biologic asimilează fenomenul psihic uman unei continuităţi evolutive comportamentale între animale şi om, reducţionismul experimental încearcă să reducă comportamentul la modele determinabile şi aplicabile la toţi oamenii, iar reducţionismul mecanicist foloseşte simulările pe calculator. Toate aceste tendinţe exclud ideea unei capacităţi de autodeterminare creativă a persoanei umane şi, chiar dacă ele sunt criticate de unii psihologi, cel mai adesea se trece la explicarea moralităţii umane printr-un fel de determinism social, cultural, care transferă capacitatea de orientare morală în spaţiul multifactorial interacţionist al existenţei biologice integrată social[51]. Se pune problema dacă societatea poate accepta ideea că omul este determinat de forţe asupra cărora nu are nici un control, ar însemna că şi comportamentele nu sunt rezultatul unei libere alegeri. Acceptarea unei asemenea idei ar duce la desfiinţarea ideii de responsabilitate personală asupra faptelor săvârşite, iar controlul social, judiciar, al comportamentelor deviante, care încalcă legile statale, ar deveni artificial, ar fi o încercare de condiţionare psihică a unor indivizi care nu pot avea o orientare morală prin ei înşişi. Fără libertatea responsabilă a conştiinţei morale, chiar ideea de „judecată" devine artificială, fără o bază reală într-o capacitate umană de autodeterminare şi creativitate morală. Având în vedere aceste consecinţe practice, constatările şi dezbaterile psihologilor nu merg până la capăt în şirul deducţiilor, unele consecinţe ale teoriilor ştiinţifice reducţioniste sunt înlăturate de un bun simţ pragmatic. Determinismul moderat al multor psihologi

[50] Constantin Enăchescu, *Tratat de psihologie morală, Dimensiunea medico-psihologică a umanului,* Ed. Tehnică, Bucureşti, 2002, p. 54.

[51] T. Malim, *op. cit.*, p. 64.

evită alternativa libertate-cauzalitate. Argumentele în favoarea liberului arbitru tind să considere că există un răspuns activ interior la acţiunea diverselor forţe determinante asupra psihicului[52].

De la început, din ambiţia de a furniza o bază şi un limbaj strict raţional valorilor umane, psihanaliza ajunge dominată de materialismul evoluţionist şi de ideea unui determinism intrapsihic ce exclude libertatea şi creativitatea conştiinţei morale. Astfel *psihé* [sufletul] nu este decât o treaptă superioară de dezvoltare a materiei. S. Freud urmează concepţia materialistă a şcolii de la Helmholtz, conform căreia nici un fel de alte forţe decât cele obişnuite, fizico-chimice nu acţionează în interiorul organismului, susţine că o buna parte a lanţului determinist se petrece în inconştient şi adaugă semnificaţia rostului fiziologic al proceselor psihice, principiul „teleologic", astfel că el poate fi considerat un bun biolog postdarwinist[53]. Moralitatea supraeului nu are o cauză interioară, apare prin influenţa socială, în special parentală, omul prin el însuşi este determinat de dinamica pulsiunilor inconştiente. Libertatea umană ar duce la manifestarea lor necontrolată, până la autodistrugere, de aceea s-a perfectat în istoria filogenetică umană sistemul moral, legislativ, al supraeului, susţinut printr-o bună rezolvare a conplexului Oedip. În acest complex sexual infantil fantasma ameninţării castrării susţine interdicţia incestului şi astfel apare legea, interdicţia sexuală ar fi la baza ordinii morale. Psihanaliza consideră că de modul în care se manifestă şi se rezolvă acest complex depinde dezvoltarea tipurilor patologice de personalitate[54]. Acest sistem moral, elaborat de Freud, vede în moralitate o limitare a manifestărilor instinctuale normale, supuse fie refulării, fie sublimării. În fond omul nu ar putea fi acuzat pentru că supraeul lui moral nu e destul de puternic să facă faţă cerinţelor instinctuale în context social, „vina" lui este de fapt un eşec al condiţionărilor parentale şi sociale, ţine de istoria evolutivă eşuată a integrării sale sociale.

Şi C.G. Jung rămâne la o limitare biologizantă, pentru că şi la el se vorbeşte despre transmisibilitatea ereditară a structurii sufleteşti, încadrată în aceeaşi paradigmă evoluţionistă. Jung accentuează ideea unui dat primordial ancestral, există depozite spirituale care se dezvoltă de-a lungul generaţiilor, dar nu există o reală dimensiune personală a responsabilităţii faţă de actualizarea acestor structuri arhetipale, iar o libertate spirituală impersonală nu te raportează de fapt la nimic mai presus de tine, nu eşti răspunzător faţă de o Persoană supremă. Structurile morale, axiologice, transmise ca tendinţe preformatoare prin predispoziţiile ereditare ale inconştientului colectiv, sunt cele care determină manifestarea morală a omului, deci am putea vorbi despre un fel de determinism spiritual inconştient. Aceste arhetipuri capătă formă istorică personală, în procesul de individuaţie, dar libertatea eului personal este o realitate superficială a unei dinamici mai vaste, impersonale. Procesul de individuaţie, de „devenire întru

[52] *Ibidem*, p. 71.

[53] Ioan Biberi, *Probleme de psihologie antropologică*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997, p. 62.

[54] *Ibidem*, p. 110.

Sine-itate", de autorealizare, aduce eliberarea forţelor spirituale inconştiente[55], şi nu există nici un principiu imuabil al discriminării între aspectele pozitive şi negative ale acestor forţe. În dimensiunea eretică a concepţiei lui Jung despre bine şi rău, libertatea spirituală presupune şi manifestarea arhetipului umbrei, răul nu este decât o potenţă arhetipală, ce poate fi şi ea valorificată. Psihanaliza contemporană pune problema explicării unei aparente creativităţi inepuizabile a comportamentelor umane, de exemplu al celui agresiv, explicaţia arhetipală este insuficientă şi se constată că sistemele de fantasme conştiente şi inconştiente par a se autogenera din nimic[56].

Behaviorismul radical a respins liberul arbitru, comportamentul poate fi prevăzut şi controlat prin cunoaşterea completă a datelor genetice ale persoanei, a experienţelor sale din trecut şi a situaţiilor sale actuale. Am putea să modificăm aceste date în aşa fel încât să obţinem un comportament moral acceptabil social. Libertatea nu înseamnă autodeterminare, ci o eliberare de un control prea dureros, accesibilă maselor prin creşterea recompenselor şi reducerea la minim a întăririi negative şi a pedepsei.

Psihanaliza socială a lui E. Fromm pune problema autenticului uman, conştiinţa freudiană nu este autentică, ea poate fi manipulată şi poate sluji unui regim autoritar. Problematica libertăţii impune ideea unui sine ca centralitate decizională, capabil să-şi afirme libertatea de decizie şi dotat în mod firesc cu o intuiţie nemijlocită a binelui. E. Fromm ajunge să spună că prin conştiinţa morală se exprimă libertatea unui nucleu de autenticitate umană, o voce a fiinţei autentice care-l cheamă pe om la dezvoltarea plenară a potenţialităţii sale, o voce vizibilă în toate actele de spontaneitate sau în cele deliberate moral. Autenticul trăirii este semnalat de un simţ special al adevărului, ce dă un sentiment de aprobare interioară. Culturile autoritare oferă o conştiinţă de substituţie în care nu se pune problema de a-ţi fi fidel ţie însuţi, ci de a te supune, teoria supraeului este chiar modelul de funcţionare a conştiinţei autoritare, conştiinţa autoritară este vocea interiorizată a unei autorităţi exterioare. Această problemă a capacităţii libere de orientare morală s-a pus în contextul analizei comportamentului sub regimuri totalitare, în special prin analiza comportamentului din situaţia extremă a lagărelor naziste, experienţă enigmatică pentru abordarea psihanalitică[57]. Făcând aluzie la înţelegerea freudiană a eroismului în termen de narcisism şi de întoarcere a refulatului, B. Bettelheim constată prăpastia ce separă teoria analitică de realitatea în stare brută, aşa cum se prezintă ea în lagărele de concentrare. Aplicarea în aceste condiţii extreme a teoriei freudiene are ceva inacceptabil şi ridicol de absurd. Aici se constată libertatea sinelui autentic, prin acte ce mă afirmă pe mine şi pe ceilalţi, inconştientul e subsumat de actele ce descoperă o alegere existenţială clară. S-a constatat practic că anumite persoane au dezvăluit o forţă morală uimitoare, ce nu putea să vină nici din simpla sublimare a instinctelor, nici din forţa supraeului parental, individul analizat în lagăr nu

---

[55] *Ibidem*, p. 219.

[56] H. Thoma, H. Kachelle, *Tratat de psihanaliză contemporană*, vol. II, p. 196.

[57] Patrick di Mascio, *Freud după Auschwitz – psihologia culturală*, trad. Margareta Gyurcsik, Ed. Amarcord, Timişoara, 2000, p. 53.

este nevrozatul lui Freud, ci omul exemplar prin capacitatea de supraviețuire morală, de nesupunere la presiunile exterioare ale dezumanizării[58]. Astfel se poate afirma că eul moral nu este rezultatul unei acțiuni de rafinare a aparatului psihic de către realitate, ci rezultatul unor decizii luate de subiect, omul se autocreează, și acest nucleu al libertății morale poate respinge asalturile socialului, ale ideologiei. Există două soluții, fie crezi în inconștient și te abții să vorbești de autonomia personală, fie crezi în libertate și subsumezi conștiinței morale inconștientul pulsional[59].

Fenomenologia se apropie mult de viziunea patristică a unității dintre conștiință și orientare morală, intenționalitate creatoare a vieții, precum și de unitatea dintre raționalitatea discursivă, orientată spre perceperea fenomenelor existenței, și raționalitatea intuitivă, contemplativă, care ține de profunzimea intențională a „inimii". Prin om se manifestă lucrurile și relațiile dintre ele, lumea este percepută în funcție de intențiile umane, de aici ideea profund creștină a responsabilității omului față de construcția lumii pe care el o percepe „intențional"[60]. Se reproșează teoriilor psihologice recursul la gândirea cauzală și interpretarea atomistă, comportamentul nu poate fi analizat ca un lucru, este o manifestare a spiritualului încărcat cu intenție și sens. Libertatea nu modifică „sensul" existenței, ci se încadrează în el, noi nu ne constituim plecând de la neant[61], de la nimic. Libertatea nu e dincolo de ființa mea și de responsabilitatea integrării mele în lume, libertatea are un mod comunitar de a realiza acel destin proiectat, ce se află deja în noi. Conștiința morală realizează o sinteză între persoana concretă, unică și irepetabilă, și generalitatea umană maximă care susține legea morală. Subiectul dinamizat de conștiința sa morală judecă și califică, pe sine și pe alții, își asumă responsabilități și se angajează liber, proiectiv, în acțiune. Zona intimă a persoanei asigură coeziunea, prin libertatea interioară a conștiinței morale, prin posibilitatea de a reacționa spontan și creator. Identitatea personală este dată tocmai de această *unicitate* și *originalitate* inalienabilă[62].

Psihologia existențialistă pune accent pe această libertate și creativitatea inalterabilă a omului, pe capacitatea de autotranscedere și responsabilitate care devine miezul naturii umane. Afirmând libertatea esențială a omului, existențialismul contrazice net punctul de vedere tradițional al psihologiei și se plasează pe punctul de vedere al persoanei, singura capabilă să ia decizii. Până la existențialiști libertatea alegerii morale nu avea energie proprie, omul era supus fie impulsurilor interne fie presiunii mediului înconjurător. Un determinism de acest fel consideră persoana ca fiind un produs pasiv constrâns reactiv și determinat. Conștiința morală își arată puterea de decizie liberă tocmai în situațiile de conflict, când ea are capacitatea de a reflecta, de a aprecia situația și de a decide. V. Frankl consideră că partea spirituală și o libertate morală

[58] *Ibidem*, p. 137.

[59] *Ibidem*, p. 140.

[60] A. Mucchielli, *Noua psihologie*, trad. Dinu Grama, Ed. Științifică, București, 1996, p. 63

[61] *Ibidem*, p. 105-122.

[62] *Ibidem*, p. 77.

bazală a omului, rămâne nealterată chiar şi în nevroze, de aceea este necesar întotdeauna să explorăm gradul de libertate rămas în bolnav[63]. Omul este subiectul condiţionărilor fie ele biologice, psihologice sau sociologice, totuşi el conservă libertatea ca pe o calitate exclusiv umană, prin efectul libertăţii sale el se poate distanţa de orice situaţie şi de sine însuşi, în măsura în care îşi alege o atitudine care îl aşează deasupra oricărui fenomen condiţionat. Libertatea de voinţă îi acordă fiinţei sale „libertatea de a fi", făcându-l capabil de autodepăşire, este o libertate intim legată de responsabilitatea găsirii sensului autentic al existenţei sale[64].

Terapia umanistă se centrează pe experienţă, emoţie şi alegere, şi pe înţelegerea lumii aşa cum o vede fiecare în parte. Fiecare persoană umană este unică, fiecare are libertatea de a-şi controla propria viaţă şi este responsabilă pentru creşterea interioară, chiar în condiţiile în care îşi lasă viaţa determinată de forţe exterioare sieşi, el încă acţionează liber. Dar dacă admitem că omul este liber prin sine la modul absolut, indiferent de raportul cu Dumnezeu, dacă omul este în întregime şi exclusiv rezultatul propriei sale alegeri, atunci ieşim din sfera eticii creştine. Psihologia transpersonală leagă această libertate autonomă de calitatea divin-panteistă a sinelui, omul are capacitatea de autoconstrucţie, iar în procesul de conştientizare ajunge la conştiinţa acestei stări de divinitate.

În gândirea patristică libertatea responsabilă a conştiinţei morale şi capacitatea ei creativă ţine de chipul treimic primit la creaţie şi depinde de exercitarea ei pe calea binelui, de starea de puritate sufletească. Libertatea este desăvârşirea în bine, transcendere a chipului spre asemănarea deplină cu Dumnezeu. În rai Adam era capabil să contemple în sine pe Dumnezeu, conştiinţa era într-o stare de puritate, în care chipul-oglindă reflecta lumina dumnezeiască, iar această stare de puritate dădea măsura libertăţii spirituale, făcea ca şi trupul să se menţină într-o stare de armonie luminoasă. Dinamica Duhului aducea acea pătrundere asumare şi stăpânire a materialului[65], a trupului integrat în trupul cosmic, ridicând deasupra lucrurilor sensibile şi a reprezentărilor trupeşti spre transparenţa realităţilor divine şi inteligibile[66]. Dinamismul primordial al trecerii de la chip la asemănare era sinergic cu lucrarea harului. Cum vedem la Sf. Vasile cel Mare omul a avut de la început o structură teonomă, prin harul primit de la creaţie avea posibilitatea desăvârşirii. Fericirea şi libertatea omului este, aşa cum arată Sf. Grigorie de Nyssa, tocmai acest dinamism al unei fiinţe niciodată terminată[67]. Darul cel mare al libertăţii, de a poseda toate condiţiile activităţii sale în sine, se putea păstra numai prin exerciţiul responsabilităţii, numai în unitatea voii omeneşti cu voia – Harul dumnezeiesc. Prin ieşirea din dialogul cu persoana divină, omul refuză „responsabili-

[63] A. Athanasiu, *op. cit.*, p. 58.
[64] Ioan Moldovan, *op. cit.*, p.165.
[65] Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *op. cit.*, p.89
[66] *Ibidem*, p.103.
[67] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, I, în *Scrieri*, *Partea I*, (PSB 29), trad. Pr. Dumitru Stăniloae şi Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 336.

tatea" lui, capacitatea lui de a răspunde la chemarea-poruncă, şi fără acest dialog al responsabilităţii exercitate rămâne cu o voinţă autonomă. Libertatea rănită în responsabilitatea ei cade în liberul arbitru, în voinţa gnomică, limitată de părtăşia existenţială cu răul[68]. Nepătimirea dobândită în Hristos, prin părtăşia harică a Sfintelor Taine, dinamismul curat al conştiinţei, prin lipsa contactului cu răul, aduce παρρησια, intimitatea, îndrăzneala, refacerea unei libertăţi harice depline[69]. Viaţa duhovnicească creştină este a unei conştiinţe depline, a unei responsabilităţi restaurate, iluminate, în care nu va mai rămâne loc pentru inconştient, pentru ceea ce este instinctiv sau involuntar. „Inconştientul" psiho-fizic va fi pătruns de lumina dumnezeiască însuşită de persoana umană, necunoaşterea fiind un semn al păcatului, un „somn al sufletului", străin celor ce au ajuns în starea de veghe ca „fii ai luminii" (Efes. 5, 8)[70].

5. TRANSCENDENŢA CONŞTIINŢEI MORALE

Acceptarea transcendenţei conştiinţei morale presupune a raporta comportamentul şi gândirea la o realitate ce depăşeşte lumea sensibilă, o realitate ce se instituie ca un „dincolo" în raport cu lumea creată, un „dincolo" întemeietor pentru conştiinţa morală, prin pulsiunea spirituală de „înălţare"[71] în raport cu propria natură şi cu experienţa acesteia. Dacă prin natura sa trupească ca parte a lumii, persoana este în lume, prin transcendenţa spirituală omul aspiră spre un „ne-limitat" în care durata să devină „a-temporală". Transcendenţa, atunci când este acceptată de către psihologi, este înţeleasă în maniere diferite, de la simplu „ideal" moral până la acceptarea adevărului creştin al raportării la persoana dumnezeiască[72].

În abordarea fiziologică şi în psihanaliză nu poate fi vorba despre o transcendenţă a conştiinţei, S. Freud vorbeşte despre un determinism intrapsihic închis în limitele biologicului şi supus influenţelor sociale fără capacitatea de autodepăşire. Cele mai „înalte" forme culturale de sublimare a pulsiunilor nu duc la o depăşire a acestui spaţiu limitant, ci doar la o mai bună adaptare la mediu.

Ideea transcendenţei conştiinţei morale a pătruns în psihologie pe calea filozofiei fenomenologice şi existenţialiste. Sensul psihologic iniţial al intenţionalităţii era că orice act de conştiinţă trimite la altceva decât el, de pildă, orice cunoaştere este cunoaştere a ceva[73]. E. Husserl leagă intenţionalitatea de teza transcendenţei conştiinţei, ca o mişcare intenţională, donatoare de sensuri, Intenţionalitatea rezolvă în mod

[68] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 136.

[69] Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, EIBMOR, Bucureşti, 1996, p. 143.

[70] V. Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, p. 195.

[71] Constantin Enăchescu, *op. cit.*,p. 101.

[72] Sorin-Tudor Maxim, *op. cit.*, p. 12.

[73] Tudor Ghideanu, *Percepţie şi morală în fenomenologia franceză*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1999, p. 9.

original dualismul ontologic tradiţional dintre imanent şi transcendent, dacă la Kant transcendenţa însemna „lucrul în sine", total separat de orice imanenţă, iar filozofia neokantiană identifică transcendenţa cu sensul şi valoarea, imanenţa intenţională face posibilă transcendenţa. Intenţionalitatea este transcendenţa ieşirii din sine, dar şi transcendenţa *sui-generis*, inclusă intenţional. Această tensiune intenţională de bază este în acord cu înţelegerea patristică a trecerii de la chip la asemănare. Fenomenologia vrea să depăşească prin catafaticul „nici-nici" opoziţia materie-conştiinţă, intenţionalitatea fiind un fel de „relaţie" de simultaneitate originară a conştiinţei şi a lumii, conştiinţa este considerată ca o realitate bilaterală subiectiv-obiectivă, conştiinţa nu este nici complet subiectivă, nici complet obiectivă, având în consecinţă o ambiguitate esenţială care constituie structura sa ontologică, ce face posibilă inserarea ideii creştine de teandrism. Fenomenul central, care stă la baza subiectivităţii mele şi a transcenderii spre Altul, este faptul că eu sunt „dăruit mie însumi". Eu sunt dat, adică mă găsesc deja situat şi angajat în lumea fizică şi socială, mişcarea, libertatea mea este inserată în lume, numai astfel pot merge mai departe. Mă depăşesc într-un „câmp" al sensurilor, al posibilităţilor de a-mi proiecta existenţa, dat de intersubiectivitatea umană, trebuie ca viaţa mea să aibă un sens inclus într-o generalitate absolută proiectată concret în coexistenţa comunitară.

În logoterapia lui V. Frankl ceea ce caracterizează omul este „o tensiune radicală a omului pentru a găsi şi a realiza o semnificaţie şi un scop", pornind de la rolul conştiinţei de a căuta sensul existenţei, Frankl ajunge la ideea de transcendenţă personală. Această transcendenţă este situată dincolo de planul uman, are rolul de instanţă în raport cu conştiinţa, devine un „Tu al transcendenţei", o „suprapersonalitate", care a fost întotdeauna numită de către oameni Dumnezeu[74]. Conştiinţa este o adevărată „voce a transcendenţei", care ne cheamă la împlinirea sensului real al existenţei noastre. Calitatea de persoană a omului este dată tocmai de această instanţă transcendentă care îl face pe om responsabil, căruia îi răspunde chiar şi inconştient[75]. Omul există în perspectiva valorilor şi a semnificaţiei, deci există pentru „ceva" superior, care trebuie să fie „cineva", o persoană care transcende propria persoana, o „suprapersoană"[76]. De multe ori relaţia aceasta cu Dumnezeu rămâne la nivelul „inconştientului transcendent", dar acest inconştient transcendent nu trebuie înţeles ca un sine impersonal, pentru că este chiar centralitatea persoanei[77].

Psihologia transpersonală pledează pentru împlinirea self-ului, prin transcedere, cosmizare, sinergie, într-o stare de conştiinţă fără limite personale, prefixul „trans" a primit o aureolă aproape magică, care semnifică o extindere a câmpului conştiinţei dincolo de limitele psihismului uman[78]. Psihologia transpersonală e preocupară în mod

[74] Ioan Moldovan, *op. cit.*, p. 162.
[75] *Ibidem.*
[76] *Ibidem*, p. 171.
[77] Ioan Moldovan, *op. cit.*, p.171.
[78] Dr. I. Mânzat, *op. cit.*, p. 133.

deosebit de structura de „dincolo de persoană" de analiza Self-ului, sinele înțeles ca realitate spirituală divină. În această viziune panteistă tensiunea transcendenței nu trece de la creat înspre necreat, este o evoluție în sine însuși a psihismului de natură divină, nu există dimensiunea raportării la o persoană supremă.

Acest sine spiritual transcendent, în viziune creștină este diferit de Sinele Treimic, dar în proximitatea relației personale cu Sf. Treime. Această proximitate transcendentă presupune și o întrepătrundere energetică cu Harul necreat, întrepătrunderea aceasta teandrică este starea normalității omenești. Conștiința morală are un fundament teandric, ea unește partea creată de aspirația spre necreat a chipului dumnezeiesc din noi, e un glas, o chemare dumnezeiască ce vibrează în fărâma de cer și pământ a făpturii noastre.

Sf. Atanasie vede o tainică dependență teandrică între creat și necreat, creatul nu poate exista decât în relație cu necreatul, dar o relație în care este activ și creatul și necreatul. În templul făpturii sale omul îl simte pe Dumnezeu ca for suprem în fața căruia răspunde, dar se simte și pe sine, ca cel care trebuie să răspundă[79]. Interfața discursivă a conștiinței poate să uite, să refuze și să arunce în „inconștient" dorul și aspirația după Dumnezeu, dar chemarea dumnezeiască nu va dispărea niciodată din făptura omenească și tot întunericul lumii nu va reuși să înăbușe această mică fărâmă de lumină.

Teandrismul are două dimensiuni strâns unite: este și hristocentric și pnevmatofor. Teandrismul hristocentric, așa cum arată Sf. Atanasie ține de „părtășia întregii creații la Cuvântul creator și susținător al vieții, dar se descoperă în mod deplin abia în lumina întrupării. „Cuvântul vine în latura noastră nefiind departe nici înainte, căci nici o parte a zidirii nu a rămas goală de El"[80]. Omul a fost creat în conformitate cu întruparea, numai omul e capabil să fie ipostas al Cuvântului. Prin întrupare teandrismul conștiinței se întărește, numai Hristos ne face siguri de existența noastră, ca supremă Conștiință de Sine[81]. Rațiunea „împletită și concrescută"[82] cu fiecare creatură își găsește în Hristos conștiința ipostatică. În ipostasul Logosului se adună „rădăcinile" tuturor ipostasurilor umane în teandrismul unei intimități umane de intensitate divină[83]. Sf. Vasile cel Mare accentuează teandrismul pnevmatofor, Duhul este „în toate lucrurile în mod deplin și indivizibil de Tatăl și de Fiul"[84]. Participarea Duhului la conștiința noastră este limitată de noi, pentru că energiile divine sunt folosite prin mijloace omenești. „În comparație cu lărgimea inimii noastre Duhul înscrie în ea mai multe sau mai puține gânduri potrivit cu pregătirea de mai înainte a stării de curăție"[85]. Energia divină

---

[79] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Studiul introductiv al Păr. D. Stăniloae, p. 22.

[80] Idem, *Despre Întruparea Cuvântului*, Cap. VIII, în *Scrieri, Partea I*, (PSB 15), trad., introd. și note de Pr. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987, p. 98.

[81] Idem, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, cap. XXIV, *Scrieri, Partea I*, în PSB 15, p. 18.

[82] Idem, Cuvânt împotriva elinilor, Cap. XL, *op. cit.*, p. 76.

[83] Idem, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLVII, *op. cit.*, p. 213.

[84] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *art. cit.*, p. 136.

[85] Idem, „Sensul duhovnicesc al înțelegerii Scripturii în concepția teologică a Sf. Vasile cel Mare" p. 717.

se preface în lumină numai în cugetul iubitorului de înţelepciune. Numai Sfântul Duh e în măsură să descopere conştiinţei izvoarele cunoaşterii de Dumnezeu „Duhul cunoaşte profunzimile lui Dumnezeu iar făptura primeşte prin El descoperirea tainelor”[86], ajungem la o cunoaştere a lui Hristos în lumina proiectată de Duhul în adâncul conştiinţei noastre. Duhul Sfânt lucrează naşterea de sus, mintea care a reuşit să se curăţească de patimi „vede pe Duhul Sfânt in unire cu Fiul şi cu Tatăl”[87]. Colaborarea omenească e absolut necesară „pentru că cel ce vrea să fie ajutat de Dumnezeu nu-şi părăseşte datoria, şi cel ce nu-şi părăseşte datoria nu e părăsit niciodată de ajutorul dumnezeiesc”[88]. La fel spune şi Sf. Ioan Gură de Aur „dacă ne îngrijim de cele ale lui Dumnezeu şi Dumnezeu se va îngriji de cele ale noastre şi vom străbate în toată liniştea oceanul acestei vieţi”[89]. Lucrarea conştiinţei este teandrică, pe lângă harul de sus avem voinţa noastră de care se leagă virtutea şi viciul[90]. Hristos învăluie şi îmbracă până în adâncul tainic conştiinţa care îşi păstrează cele două tendinţe cea proprie şi cea a Duhului[91].

Omul se descoperă ca o fiinţă centrată în afara ei şi ekstatică în natura ei. Pe dimensiunea libertăţii teandrismul conştiinţei descoperă o libertate ontologică, ελευτερια, care se păstrează în măsura păstrării integrităţii morale şi a conlucrării. Această libertate depăşeşte liberul arbitru, προαιρεσις, specific stării de după căderea în păcat[92]. Reluând ideea Sf. Irineu, că omul deplin primordial avea pe Duhul Sfânt, putem spune că Duhul este cel care plineşte natura omului în adevărata ei specificitate, dându-i adevărata libertate.

Sf. Maxim Mărturisitorul subliniază existenţa în planul conştiinţei a celor două voinţe asociate dumnezeiască şi omenească, în funcţie de conlucrarea lor apare mişcarea spre viaţă sau spre moarte[93]. Două iubiri simultane se provoacă una pe alta, omul arată în sine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu ia chip de om[94]. Cum spune Păr. Stăniloae, Sf. Maxim dă o interpretare ortodoxă la expresia „lucrarea teandrică” folosită de Dionisie Areopagitul, apărând cele două voinţe în Hristos. Există o dublă mişcare, un urcuş (*anabasis*) al omului spre îndumnezeire susţinut de coborârea

[86] Ibidem, p. 718.

[87] Sf. Vasile cel Mare, *Omili la Hexaemeron*, XV, 11, în *Scrieri, Partea I*, PSB 17, trad., int. şi note de Pr. Dr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 511.

[88] Idem, *Constituţiile ascetice*, Cap. IV, *Scrieri*, Partea a doua, P.S.B. 18, trad., int. şi note de Pr. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 474.

[89] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, (I-II), p. 165.

[90] *Ibidem*, LIV, p. 203.

[91] Pr. Dr. Ilie Moldovan, „Aspectul hristologic şi pnevmatologic al Bisericii după Sf. Ioan Gură de Aur”, *Studii Teologice*, 20 (1968), p. 719.

[92] Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 14

[93] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, 7, în PSB 80, trad., int. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMOR Bucureşti, 1983, p. 70.

[94] *Ibidem*, p. 87.

(*catabasis*) a dumnezeiescului în omenesc[95]. Dumnezeu Însuşi, cel mai presus de mişcare se face pentru lume acţiune, ce mijloceşte între început şi ţinta finală, în sânul lumii sunt ascunse ca forţe efective energiile divine, care lucrează dinăuntru ca putere şi din afară ca ţintă[96].

Teandrismul se înfăptuieşte înlăuntrul conştiinţei sale, unde omul se înfăţişează în faţa conştiinţei divine (Ioan 14, 23), conştiinţa omenească este chemată să se ridice în planul conştiinţei divine[97] prin acel *fiat* care face ca voinţa divină să devină propria mea voinţă. Aşa cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul, de la început scopul omului a fost să unească firea creată cu cea necreată, dar realizarea deplină a acestei unităţi nu a fost posibilă decât prin întruparea Fiului, din acest moment deiformităţii omului îi corespunde omenitatea lui Dumnezeu[98]. În străfundul său omul accede catafatic la prezenţa lui Dumnezeu, dumnezeiescul este în mod paradoxal mai omenesc decât omenescul pur, Hristos este împlinirea umanului spre care tinde conştiinţa alienată a fiecărei persoane omeneşti, pentru că „Totdeauna, în toţi Dumnezeu vrea să săvârşească taina întrupării Sale”[99].

6. INTERSUBIECTIVITATEA TREIMICĂ A CONŞTIINŢEI MORALE

6.1. Conştiinţa spaţiu al relaţiei şi al dialogului. Dinamismul treimic. Reflexivitatea şi alteritatea.

În spiritualitatea patristică o noţiune care acoperă bine semnificaţia conştiinţei morale este aceea de sfat interior. Suprema vocaţie a conştiinţei este de a fi ridicată în „sfatul”, în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existenţă dialogică şi iubitoare[100]. Omul este după chipul Fiului dar şi după chipul Sfintei Treimi, iar această comuniune de model trinitar din planul conştiinţei are ca reper Întruparea, prin care a avut loc coborârea Treimii în lume de la Tatăl prin Fiul, în Duhul Sfânt, căreia îi corespunde şi înălţarea zidirii către Sfânta Treime în Duhul Sfânt, prin Fiul, în Tatăl[101].

Caracterul dialogic al conştiinţei morale este descoperit în structura relaţiilor personale, dar şi prin dialogul interior, prin dualitatea interioară[102], care se actualizează

[95] Idem, *Mystagogia, cosmosul şi sufletul chipuri ale Bisericii*, int., trad., note şi studii de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMOR, Bucureşti, 2000, p. 10.

[96] Idem, *Cuvântul ascetic, Capete despre dragoste*, în Filocalia vol. 2, trad., int. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, p. 19-21.

[97] Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Ed. Veritas, Târgu Mureş, 1996, p. 32.

[98] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 84-89.

[99] Părintele Iustin Popovici, *Credinţa ortodoxă şi viaţa în Hristos*, trad. prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Galaţi, 2003.

[100] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova,1987, p. 21.

[101] Pr. Dr. Marin D. Ciulei, *op. cit.*, p. 110.

[102] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, cap. XL, p. 76.

deplin în legătură cu un altul exterior. Întreaga existenţă creată are la bază chemarea la viaţă prin cuvânt, iar acele cuvinte energetice primordiale[103] ale Creatorului susţin în continuare existenţa creaţiei. Cum spune Sf. Atanasie omul are în mod special „harul cuvântului", căci prin el cuvântul se revelează ca un *alter ego* după chipul Fiului[104]. Fiul Însuşi este Conştiinţa de sine a Tatălui, „Tatăl se priveşte în Chipul Său şi se bucură de El"[105]. Comentând acest text Păr. Stăniloae spune că la fel cum Dumnezeu nu putea fi lipsit de conştiinţa de Sine într-o singurătate monopersonală şi omul prin conştiinţa de sine se află oarecum într-un dialog cu sine, e scos din singurătatea absolută care e egală cu inconştienţa. Pe om conştiinţa îl mustră pentru faptele rele aproape ca o persoană, îl face să se bucure de faptele bune ca de ale altei persoane, reprezintă gândul la ce ar spune alte persoane despre el, implică legătura cu alte persoane şi în cele din urmă cu persoana supremă, e un loc al întâlnirii, un spaţiu al iubirii[106]. Omul este creat ca fiinţă conştientă având părtăşie cu iubirea intratreimică. Fiul care dă întărirea supremă alterităţii omeneşti, se descoperă ca fundament al binelui, binele suprem dat de comuniunea Tată-Fiu, şi dă prin întrupare întărirea binelui omenesc, ca aspiraţie spre comuniune şi dragoste[107]. Persoana omenească se realizează pe sine prin ieşirea ecstatică din sine, în faptul relaţiei, iar această dinamică a persoanei este tocmai conştiinţa morală[108]. Unirea dintre noi e dată de unirea Tată-Fiu, iar harul este iubirea Tată-Fiu în Duhul Sfânt[109], astfel Duhul ia locul cel mai intim din noi şi ne aşează pe dimensiunea iubirii, ne facem părtaşi voii dumnezeieşti primind glasul lui chemător spre iubire. Însăşi voia lui Dumnezeu se descoperă în noi ca sfat la care suntem chemaţi să ne facem părtaşi[110]. Sfătuirea-voia divină ca manifestare energetică se reflectă în sfatul interior al creaţiei. Astfel conştiinţa e întotdeauna interpersonală, suntem traşi la răspundere de altcineva, cu cât simţim mai accentuat pe Dumnezeu care ne vorbeşte, simţim mai tare această răspundere, omul e o fiinţă dialogică şi când e singur, pentru că are pe cineva înăuntrul său[111].

Dialogul interior al omului are ca model dialogul interior din sânul Sf. Treimi, numai că la Dumnezeu Conştiinţa de Sine, Cuvântul interior, este o persoană, privirea de sine a Tatălui este Fiul, Raţiunea şi strălucirea lui eternă[112]. Sf. Atanasie descoperă în mod special vocaţia hristologică a cunoaşterii de sine, suntem „umbre ale Cuvântu-

---

[103] N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 124.

[104] Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, Cap. XLII, p. 278.

[105] *Ibidem*, Cap. XX, p. 180.

[106] *Ibidem*, Note, p. 180.

[107] *Ibidem*, Cap. XXXV, p. 198.

[108] Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 21.

[109] Sf. *Atanasie cel Mare, Trei cuvinte împotriva arienilor*, cap. XLII, Note, p. 278.

[110] Ibidem, Cap. LXI, Note, p. 393

[111] Sf. Ioan Scărarul, Cuv. XXVII, *Scara dumnezeiescului urcuş*, în *Filocalia* 9, trad., int. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 380.

[112] Sf. Atanasie, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, cap. XX, p. 180.

lui", cunoaşterea de sine ne duce la căutarea lui Hristos, al cărui chip îl purtăm atât trupeşte cât şi sufleteşte, şi trupul se găseşte în conformitate cu FIUL ce „şi-a făcut trupul ca pe un organ, făcându-se cunoscut şi locuind în el"[113]. Dictonul antic „cunoaşte-te pe tine însuţi" devine cunoaşte-L pe Hristos, într-o dinamică a curăţiei şi transfigurării interioare. La om conştiinţa de sine este o energie a persoanei ce ţine şi de el şi de ceva deosebit de el, de o alteritate exterioară şi interioară în acelaşi timp, în primul rând de Dumnezeu, într-o spaţialitate a dialogului spiritual şi cosmic material.

Omul nu poate fi singur, el caută permanent „a-fi-împreună", are nevoia de a se completa, ceea ce înseamnă că persoana umană are în mod ontologic o completare cu „ceva" sau „cineva", însingurarea îi dă o stare de nelinişte, şi apare atracţia către celălalt, „pulsiunea" completării reciproce[114]. Această realitate dialogică a conştiinţei morale este surprinsă şi de psihologia contemporană, care accentuează funcţia unitivă a conştiinţei rolul ei reglator „dialogic", fie între diverse instanţe psihice cum vedem în concepţia psihanalitică, fie interindividual, prin integrarea în conştiinţă a relaţiilor cu ceilalţi, a conştiinţei sociale, culturale, ca în direcţiile psihosociale, sau a inconştientului colectiv jungian, fie chiar acceptarea ideii unui dialog cu o Transcendenţă personală, ca în logoterapia lui V. Frankl, care vorbeşte chiar de o conştiinţă trinitară[115]. Acceptarea ideii de realitate dialogică, ce se împlineşte prin dialogul deplin al unei relaţii iubitoare, presupune acceptarea ideii de realitate personală. Fără păstrarea diferenţelor personale dialogul este practic imposibil. Chiar şi dialogul interior este susţinut de cel exterior, omul are nevoie de alteritatea personală a semenilor săi pentru a se putea dezvolta şi distinge pe sine însuşi raportându-se la ei, şi, în mod primar, are nevoie de realitatea personală a transcendenţei divine, faţă de care el se raportează responsabil. Omul devine persoană capabilă de dialog, prin răspunsul său de creatură iubită suportiv de Creatorul ei.

Reflexivitatea cunoaşterii de sine este chiar baza dezvoltării conştiinţei, dar această reflexivitate nu trebuie înţeleasă numai la nivelul capacităţii discursive raţionale de a dialoga cu sine însuşi. Există o reflexivitate de profunzime, intuitivă, a raţionalităţii-inimă-chip, dată de dinamica filială „inconştientă", a raportării permanente la conştiinţa Tatălui. Această demnitate filială a conştiinţei-chip face un control permanent al manifestărilor „pulsionale" interne dar şi al condiţionărilor exterioare. Vedem că analiza freudiană a supraeului determinat parental, ca interiorizare a condiţionărilor sociale, nu surprinde decât fragmentar şi denaturat această dinamică a barierei reflexive eu-supraeu. Ideea legii morale bazată pe o interdicţie a pulsiunii erotice inversează denaturat relaţia iubitoare „erotică" a conştiinţei filiale faţă de instanţa paternă. Reflexivitatea judecătoare a legii nu este rezultatul interdicţiei erotice, ci chiar tensiunea unei relaţii iubitoare între Dumnezeu şi creatura sa, tensiune care ne judecă degradarea capacităţi de comuniune iubitoare.

---

[113] *Ibidem*, cap. XVII, p. 111.
[114] Constantin Enăchescu, *op. cit.*, p. 54.
[115] Ioan Moldovan, *op. cit.*, p. 169.

Psihologia de nuanţă fenomenologică şi existenţialistă surprinde în actul de reflexivitate tocmai aspectul de verificare permanentă a „intenţionalităţii", a orientării spre Fiinţă. Pierderea acestui ax central, devierea lui, provoacă angoasa rupturii, o lipsă distructivă de sens, o lipsă a orientării corecte prin diminuarea capacităţii de relaţie iubitoare cu Dumnezeu, cu semenii şi cu lumea, ce duce la dezintegrarea conştiinţei, la alienare şi boală psihică. Conştiinţa implică reciprocitatea relaţiei iubitoare, o relaţie biunivocă de la obiect spre subiect şi de la subiect spre obiect, o intersubiectivitate principială[116]. Există un nivel al eului de profunzime cu deschidere spre transcendent, şi un nivel al eului întors spre celălalt, al relaţionării, al punerii în situaţia de deschidere, care structurează concentric autoreflexivitatea, apare o spirală concentrică prin lume, prin celălalt, însoţită de o filtrare personală şi urmată de o reîntoarcere spre dimensiunea transcendenţei, a relaţiei personale cu Dumnezeu[117].

6.2. Intersubiectivitate concurenţială, realitatea denaturată a vocaţiei iubirii.

Sf. Vasile cel Mare vede în conştiinţa morală elanul infinit şi veşnic dat naturii umane de har. Iubirea ca act şi realitate în Dumnezeu e imprimată creaturilor[118] prin energiile divine, „pogorâte", ale Duhului Sfânt. Această vocaţie a iubirii face ca intersubiectivitatea conştiinţei morale, reciprocitatea afectivă interioară duală, să caute confirmarea şi lărgirea comunitară a iubirii prin raportarea la un al treilea. Această vocaţie a iubirii pe care o putem trăi numai în Hristos, în starea harică, se poate denatura până la forme inversate, de nerecunoscut, unele promovate cultural, la un anumit moment al istoriei.

Karen Horney, în lucrarea „Personalitatea nevrotică a epocii noastre", constată că o caracteristică a civilizaţiei noastre este competiţia şi rivalitatea. S. Freud a condiţionat rivalitatea interumană prin mecanisme din planul biologic, dar, autoarea crede că psihanaliza trebuie să aibă în vedere o permanentă restructurare socială a pulsiunilor. Tensiunea ostilităţii, resimţită de persoana umană la nivel social, şi perspectiva eşecului generează teamă şi căutarea fantomatică a succesului. Autoarea leagă această promovare a concurenţei în societatea contemporană de unele ideologii protestante, conform cărora succesul este un semn vizibil al graţiei de care ne bucurăm în faţa lui Dumnezeu.

René Girard în lucrarea „Minciună romantică şi adevăr romanesc" dezvoltă în mod admirabil teoria „imitaţiei" a psihologului francez Gabriel Tarde, pentru care omul este în primul rând o fiinţă care imită, o fiinţă inter-conflictuală. Orice dorinţă umană este triunghiulară, este mediată concurenţial de o sugestie exterioară a unui terţ, un „model", pe care-l imităm şi care joacă rolul de mediator al dorinţei. Mediatorul-model suscită dorinţa şi devine în acelaşi timp obstacol, concurenţa dând naştere

116 Dr. I. Mânzat, *op. cit.*, p. 79.

117 Tadeusz Perozynski, Gh. Scripcariu, Mircea Eugen Berlescu, *Psihopatologie relaţională*, Ed. Junimea, Iaşi, 1996, p. 19.

118 Pr. Conf. Ilie Moldovan, „ Natura şi harul în gândirea Sf. Vasile cel Mare", p. 75.

rivalităţii[119]. Apare deci o intersubiectivitate treimică inversată, caracteristică stării de păcat, nu mă bucur împreună cu altul, ci concurez cu altul pentru ceea ce îşi doreşte el. În acest context marile sentimente ale literaturii neo-romantice apar ca falsuri grosolane, „pasiunea" e războiul implacabil a două vanităţi rivale. Posesia „obiectului" râvnit procură în cele din urmă decepţie, iar eşecul aduce fie proiectarea dorinţei asupra altui obiect, indicat de acelaşi mediator, fie schimbarea mediatorului. Lumea modernă e caracterizată de schimbarea permanentă a mediatorului, aceasta aduce fragmentarea personalităţii în veritabile euri monadice, axate pe o nouă experienţă triunghiulară. Micşorarea distanţei între membrii societăţii duce la multiplicarea mediaţiei şi a conflictelor, egalitatea în mod paradoxal înteţeşte concurenţa şi dorinţa, invidia se generalizează[120]. Această mediere se datorează unei idolatrizări a mediatorului, ieşirea din cercul vicios o face conştientizarea necesităţii de a ne modela după modelul hristic, al smereniei. Faţă de rivalul detestat sau invidiat intersubiectivitatea dinamic-iubitoare este inversată, ajungem să îl urâm tocmai pentru că l-am admirat iniţial şi ne-am modelat dorinţa după dorinţele lui. Nevoia noastră de imitare ne trezeşte resentimentul faţă de modelul ales, pentru că e prea intim contrariată de orgoliul autonomiei dorinţelor noastre. Vanitosul romantic nu se vrea discipolul nimănui, el se convinge că e veşnic original, spontaneitatea devine dogmă, detronând imitarea[121]. Există o nevoie internă de mediere, o nevoie de transcendenţă şi de posedare a Fiinţei, prezentă în fiecare sistem triunghiular, deviată demonic prin idolatrizarea modelului ales. Modelul idolatrizat este socotit un posesor al Fiinţei şi este imitat pentru a împlini un plan de autodivinizare, mai mult sau mai puţin conştient, de aici caracterul „transcendent" al pasiunii concurenţiale. Omul nefiind „nimic" prin el însuşi, încearcă să devină ceva prin sugestia de care ascultă, prin ceea ce îşi doreşte „celălalt", ales ca mediator al dorinţelor mele[122].

Esenţa dorinţei vanitoase este dorinţa potrivit Altuia, printr-o transcendenţă deviată, iar dorinţa de a fi Altul ascunde dorinţa de îndumnezeire prin sine însuşi. Acest proces de idolatrizare mediată generează prin medieri succesive, adevărate „euri" izolate unele de altele, adevărate posesii demonice, sau sfâşierea interioară, dezintegrarea dată de mai multe medieri simultane. Omul modern trăieşte un ritm alert al medierilor, nu mai este „posedat" de o singură idee, ci de două sau trei în acelaşi timp. Dorinţa „metafizică" este prin esenţă contagioasă se ajunge la o imitare aproape generală, fiecare imită pe altul, afirmând în acelaşi timp prioritatea şi anterioritatea propriei sale dorinţe. Pe măsură ce omul se depărtează de Dumnezeu el se afundă în iraţional, nevoia de transcendenţă caută să se satisfacă în zona de „dincoace"[123], ne străduim zadarnic să ne umplem nimicul. Sensul diabolic al oricărei dorinţe orgolioase este acela că omul invidiază

[119] René Girard, *Minciună romantică şi adevăr romanesc*, Ed. Univers, trad. Alex. Baciu, Bucureşti, 1972, p. 7.

[120] *Ibidem*, p. 9-28.

[121] *Ibidem*, p. 35.

[122] *Ibidem*, p. 81.

[123] *Ibidem* p. 112.

divinitatea iluzorie a Altuia, în cele din urmă se descoperă ca rival diabolic al Dumnezeului-om Hristos[124]. Dezintegrarea şi divizarea orgoliosului merge până la identificarea cu sine însuşi a mediatorului şi apariţia dorinţei de autodistrugere, atunci cînd se descoperă chiar pe sine însuşi ca obstacol în cale divinizării[125].

6.3. Funcţia simbolică a conştiinţei morale. Nivele ale limbajului.

Limbajul este legat de integrarea conştiinţei morale în logosul comunitar al existenţei omeneşti. Aşa cum arată L. Binswanger logosul comunitar asigură comuniunea umană, „noitatea", la care fiecare participă în mod firesc[126]. Logosul comunitar semnifică pe lângă ansamblul limbajului şi întreaga tensiune dintre întrebare solicitare şi răspuns. Pentru a deveni conştient la nivel comunitar fiecare trebuie să-şi asimileze acest logos supra-inter-individual[127]. Conştiinţa exprimă prin limbaj dimensiunea spirituală a universului comunitar, valoric. „Vocea" conştiinţei morale este vocea lui Dumnezeu ca intimitate comunitară supremă, sau vocea prietenului, vocea tuturor alor săi, a celor care au încredere în el, limbajul ce constituie spaţiul cultural comunitar.

În psihanaliză limbajul apare ca o sublimare a pulsiunilor în mod special a dorinţei sexuale care se transformă în nevoie de comunicare, mijlocul acestei comunicări devine limbajul. Limbajul şi-ar trăda contingenţa cu simbolismul sexual prin delimitarea de gen atribuită noţiunilor. Jaques Marie Lacan a elaborat o filozofie a semnificantului, acuzând psihanaliza că a uitat dimensiunea reală a cuvântului, definirea inconştientului ca discurs asupra celuilalt. Inconştientul trebuie privit ca limbaj, materialul lui simbolic are legi similare cu cele ale limbajului vorbit, de aceea dimensiunea fundamentală prin care se realizează terapia psihanalitică este dimensiunea cuvântului[128].

Capacitatea de simbolizare atât de proprie conştiinţei umane, nu a făcut posibilă numai evoluţia culturală a omului, ci şi posibilitatea delimitării de semeni, posibilitatea ca prin denaturarea funcţiei unitive a limbajului să apară bariere de comunicare între grupuri, cu devalorizarea şi discriminarea celuilalt. Capacitatea de simbolizare de construire a unor sisteme de fantasme conştiente şi inconştiente este strâns legată de libertatea creativă a conştiinţei morale. Psihanaliza constată uneori o forţă a potenţialului agresiv, prin fantasme de omnipotenţă, şi prin obiective distructive ce se formează aproape din nimic[129]. Sistemul de simbolizare, limbajul inconştient continuat apoi cu sistemul conştient de semnificaţii inter-umane, ale diverselor sisteme lingvistice, are o natură creatoare, autoconstructivă, dar poate fi şi alterat în mod distructiv şi autodistructiv. Omul se construieşte prin limbaj, prin relaţiile sale cu Dumnezeu, cu semenii, şi cu întreaga creaţie, simbolizate prin limbaj, prin „cuvinte" – simboluri creatoare de conştiinţă, astfel că limbajul devine baza educaţiei, baza construirii dimensiunii comunitare umane.

---

[124] *Ibidem*, p. 181.
[125] *Ibidem*, p. 291
[126] M. Lăzărescu, *op. cit.*, p. 231.
[127] *Ibidem*, p. 106.
[128] Dr. I. Mânzat, *op. cit.*, p. 71.
[129] *Tratat de psihanaliză contemporană*, p. 195-197.

Sf. Grigorie Palama spune că raţiunea, cuvântul-„logosul" sădit de Dumnezeu în mintea noastră, cuprinde în sine toate cuvintele lumii, ca o cunoştinţă adevărată, virtuală, ce se actualizează continuu[130] în chemarea de a străbate de la percepţia lucrurilor la raţiunile lor. Cuvântul interior se îmbracă în formele materiale şi spirituale ale unei limbi, deci şi cuvântul implică trupul, structurarea prin trup a unui sens ce capătă forma unui limbaj. Limbajul rostit al unei limbi nu e decât un model vibrator al corzilor vocale pentru a codifica spaţiul universal al sensurilor.

„Numele divine" nu sunt vorbe goale, prin ele Dumnezeu îşi comunică prezenţa în conştiinţa celui pregătit, iar această lucrare se aude ca un glas. „Se numeşte" pe sine cu ajutorul facultăţilor omeneşti. „Tainele care se vestesc prin minte îşi au obârşia sus ca şi când mintea omului ar primi un sunet prin Duhul"[131]. Marele glas al Evangheliei se descoperă ca un tunet în suflet după botez, dar nu într-un suflet slab şi molatec ci într-unul care lucrează cu tărie binele[132].

Sf. Grigorie de Nyssa ne descoperă că toate cuvintele care-i vin omului prin raţiunile lucrurilor şi prin comunicarea mai directă a revelaţiei sunt un apel ca să răspundem Cuvântului dumnezeiesc[133]. Acest apel, acest glas transpare, cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul şi prin raţiunea ucisă de păcat şi e auzit de noi. Cuvântul Întrupat, cuvânt suprem revendicator are puterea de a învia cuvântul, răspunsul nostru responsabil. „Când învie Logosul în noi produce virtutea şi cunoştinţa"[134]. Acest cuvânt revendicator ne aşează în responsabilitate. Responsabilitatea ne arată că suntem liberi în răspunsul nostru, dar totuşi obligaţi să răspundem, fie chiar prin negaţie. Omul este responsabil pentru că este chemat să răspundă în acest dialog al conştiinţei, pe care Dumnezeu îl poartă cu noi prin cuvântul nostru interior, personalizat, prin cuvintele altor persoane aflate în acest exerciţiu al responsabilităţii, şi chiar prin cuvintele nepersonalizate ale cosmosului care se vrea cunoscut în noi.

Sf. Ambrozie spunea „Cu aproapele tău, unul ca tine, poţi să discuţi, ba chiar să te scuzi dacă te acuză, dar lui Dumnezeu trebuie să te mărturiseşti... Dumnezeu chemându-l pe Adam pe tine te chema: „Omule unde eşti?"[135] „Cuvântul lui Dumnezeu face sufletul să trăiască, iar conţinutul lui este hrana ce-l satură"[136], „cuvintele Tale au intrat şi au crescut făcând din mine un om al nădejdii"[137].

---

[130] Sf. Grigorie Palama, *Despre rugăciune, Despre sfânta lumină*, în *Filocalia* 7, trad., int. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, 1999, p. 441.

[131] Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, „Sensul duhovnicesc al înţelegerii Scripturii în concepţia teologică a Sf. Vasile cel Mare", p. 7.

[132] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, cap. III, *Scrieri. Partea I*, (PSB 17), trad., introd. şi note de Pr. Dr. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 227.

[133] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise, Scrieri. Partea I*, P.S.B. 29, trad. Pr. Dumitru Stăniloae şi Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, indici Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 78.

[134] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 143, p. 325..

[135] Sf. Ambrozie, *Viu va fi sufletul meu, (comentariu la Psalmul 118)*, trad., adaptare, introd. Pr. Asist. Univ. Drd. Constantin Necula, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 2000, p. 24-25.

[136] *Ibidem*, p. 38.

[137] *Ibidem*, p. 65

7. ARHETIPUL TATĂLUI. DIALECTICA AFIRMARE - ASCULTARE

Psihanaliza freudiană denaturează nevoia arhetipală de ascultare paternă, atât de vizibilă în manifestările religioase, prin introducerea în istoria filogenetică a omenirii a mecanismului oedipal al construirii conştiinţei. Nostalgia faţă de tatăl primordial, ucis în hoarda primitivă, se continuă în viaţa fiecăruia, susţinută de starea de dependenţă totală din copilărie şi nostalgia adultului fată de imaginea parentală. Stabilind o interconexiune între complexul patern şi credinţa în Dumnezeu, nostalgia paternă este susţinută şi de angoasa resimţită de om în faţa puterii destinului social şi fizic, în faţa asperităţilor realităţii care generează în mod compensator trebuinţele religioase[138]. Este aici un adevăr inversat pentru că nevoia paternă este o reflectare a unei ordini morale cosmice, pecetea Sfintei Treimi pusă asupra creaţiei imprimă simbolistica paternă, dependenţa şi neajutorarea copilului sunt metafore pedagogice ale situaţiei religioase şi nu invers. În loc să-l considere pe om după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, Freud săvârşeşte inversiunea specifică ateismului: Dumnezeu nu este decât o imagine a tatălui terestru şi nu există decât în mintea nevrotică a credinciosului. Forţa universală a acestui simbol patern nu poate fi explicată biologic, există şi societăţi matriarhale, în care tatăl nu are forţa necesară pentru a se structura în simbol omnipotent şi omniscient la care să se raporteze eul individual. Totuşi aşa cum arată C.G. Jung tatăl este unul dintre cele mai semnificative arhetipuri universale[139]. *Imago*-ul tatălui este eul ideal, prima şi cea mai de seamă identificare a individului este identificarea cu tatăl din preistoria individuală[140].

Psihanaliza constată de fapt o stare degradată a ceea ce am putea numi nevoia de ascultare-afirmare. Nevoia de afirmare care, într-o dinamică creştină a conştiinţei, se împlineşte tocmai prin ascultarea de Tatăl, poate fi exacerbată încă din copilărie, amplificată şi de întoarcerea, resentimentară, a nevoii de ascultare refuzată. Teoria narcisismului presupune că sinele are tendinţa de grandoare de refuz al ascultării, şi reacţionează cu furie narcisică la orice lezare. Există încă din copilărie reprezentări arhaice inconştiente de omnipotenţă-neputinţă. Agresivitatea afirmării de sine legată de pulsiunea eului de autoconservare poate fi exacerbată în copilărie fie prin frustrarea excesivă, fie prin răsfăţ. Orice cerinţă moderată este resimţită ca o exigenţă insuportabilă[141]. Această dinamică distorsionată face ca furia narcisică să difere de simpla agresiune zgomotoasă, care se îndreaptă împotriva persoanelor sau obiectelor care stau în calea satisfacţiei noastre, dar dispare rapid după realizarea ţelului, furia narcisică este inepuizabilă, nu ajunge la un sfârşit. În înţelegerea creştină acest orgoliu delirant şi agresiv îşi are izvorul tocmai în denaturarea demonică a relaţiei

---

138 Sigmund Freud, *Opere* I, *op. cit.*, p. 298.
139 I. Mânzat, *Psihologia creştină a adâncurilor*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 54.
140 *Ibidem*, p. 175.
141 *Tratat de psihanaliză contemporană, op. cit.*, p. 197.

filiale cu Dumnezeu-Tatăl, de aceea fantasmele conştiente şi inconştiente de putere agresivă acţionează ca forţe inepuizabile de distrugere cu sânge rece[142]. Pierderea raportării filiale la Tatăl, aduce un acut sentiment de inutilitate a propriei vieţi, prin resentiment orice insucces aduce apoi ura împotriva vieţii şi a ceea ce este pozitiv în ea, nevoia de a călca în picioare bucuria semenilor. Nevoia de putere însoţită nevrotic de nevoia de afecţiune[143] caracterizează dezechilibrul contemporan al nevoii de afirmare-ascultare.

Alfred Adler consacră în psihologie importanţa dinamicii: sentiment de inferioritate-sentiment de superioritate. El constată aspectele dinamizante ale sentimentului de inferioritate, care, în opinia lui, se dezvoltă din inferioritatea constituţională a unor organe şi declanşează lupta pentru obţinerea superiorităţii prin fenomenul de „compensare"[144]. De acest sentiment de inferioritate depinde şi educabilitatea copilului. Dacă dorinţa de afirmare, prin sentimentul de superioritate, poate avea şi sensul auto-depăşirii, ea poate şi să denatureze în vanitate, prin pierderea contactului cu realitatea, şi prin pierderea sentimentului de comuniune[145]. Analiza lui A. Adler nu recunoaşte posibilitatea valorizării creştine a sentimentului de inferioritate, prin dinamica smereniei. Smerenia, ca afirmare plină de bucurie a dependenţei de Dumnezeu şi a necesităţii de a ne valoriza prin ascultare filială, ne cheamă la singura situaţie de superioritate ce poate depăşi conflictele şi deviaţiile omeneşti, relaţia de iubire, supremă valorizare a persoanei omeneşti.

Psihanaliza ignoră în înţelegerea arhetipului tatălui rolul crucial al celor trei trăiri fundamentale: credinţa, nădejdea şi dragostea, tatăl care pedepseşte este echilibrat de tatăl care iubeşte, pedeapsa este cu rost în dialectica afirmare-ascultare[146]. Nevoia de ascultare paternă este vizibilă şi în complexul sinergetic-hristic al iertării, iertarea este într-o relaţie privilegiată cu inocenţa şi tandreţea de copil, a putea ierta şi a putea fi iertat devin redescoperirea copilului ascuns din sine însuşi, care poate fi iertat[147]. Prin ascultare se depăşeşte alienarea, suficienţa de sine, iubirea ascultătoare este substratul energetic al căinţei, căinţa ca afirmare de sine prin dinamica iubitoare a ascultării se face prezentă în toate ca un fir unificator al nevoii de înaintare.

În analiza genezei conştiinţei morale la copil J. Piaget observă că în dependenţa paternă apare mai ales la copilul mic un element de sacralitate, tatăl nu are vârstă determinată, atribuite tatălui regulile morale sunt aproape contemporane cu ceea ce este pentru el începutul lumii. Regulile sunt sacre şi imuabile deoarece recurg din

---

[142] *Ibidem*, p. 200.

[143] K. Horney, *Personalitatea nevrotică a epocii noastre*, trad., introd. şi note de dr. Leonard Gavriliu, Ed. Iri, 1996, p. 113.

[144] Alfred Adler, *Cunoaşterea omului*, trad., introd. şi note de dr. Leonard Gavriliu, Ed. Iri, 1996, p. 10.

[145] *Ibidem*, p. 91.

[146] I. Mânzat, *Psihologia creştină a adâncurilor*, *op. cit*, p. 54.

[147] *Ibidem*, p. 122.

autoritatea paternă[148]. Chiar imitând regulile practicate de cei mai mari, copilul are impresia că se supune unei legi imuabile, datorată înseşi părinţilor săi. Supunerea, ascultarea produce un fel de mistică, un sentiment difuz de participare colectivă, continuată la vârste mai mari (7-8 ani) cu o nevoie de cooperare între egali[149], păstrând totuşi elementul „patern", al respectului şi al autorităţii în faţa căruia trebuie să se supună. Am putea spune că această evoluţie spre acceptarea regulilor prin cooperare, respectul practicării legii prin libera voinţă colectivă descoperă demnitatea treimică a persoanei umane care este ridicată la nivelul unei participări active, libere şi conştiente la structurarea legii morale.

Nevoia de ascultare a conştiinţei morale este resimţită şi ca o nevoie de imitare. Nevoia noastră de imitare ne trezeşte resentimentul faţă de modelul ales, pentru că e prea intim contrariată de orgoliul autonomiei dorinţelor noastre. Vanitosul romantic nu se vrea discipolul nimănui, el se convinge că e veşnic original, spontaneitatea devine dogmă, detronând imitarea[150]. Intersubiectivitatea treimică inversată, caracteristică stării de păcat, în care nu mă bucur împreună cu altul, ci concurez cu altul pentru ceea ce îşi doreşte el, trebuie transfigurată, prin principiul Ascultării, în bucurie pentru altul. Aplicat în viaţa creştină, principiul ascultării face ca munca şi progresul să nu se facă prin medierea idolatrizată concurenţial, ci dintr-un preaplin al intersubiectivităţii treimice, un preplin al iubirii şi al bucuriei unul de altul.

În spiritualitatea patristică se pune un mare accent pe opoziţia între ascultarea de Dumnezeu şi afirmarea autonomă, între mândrie şi smerenie, cele două variante existenţiale în funcţie de care se desfăşoară dinamica morală a transcenderii teandrice, a împlinirii sau neîmplinirii destinului firesc al conştiinţei-chip. Demnitatea, afirmarea conştiinţei-chip depinde de aşezarea pe făgaşul firesc al ascultării, demnitatea supremă umană este aceea de fiu după chipul Fiului. Sf. Ioan Scărarul ne descoperă planul haric al tensiunii afirmare-ascultare, purificarea dorinţei filiale de ascultare şi plânsul, ca dialog nevăzut al mărturisirii şi cererii iertării[151]. Numai prin golirea, kenoza de orice independenţă, se poate ajunge la o relaţie deplină cu Tatăl, în Fiul, prin puterea comunitară a Duhului Sfânt, transmisă prin „paternitatea" comunitară a conştiinţei morale.

Drd. ADINA TODEA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

[148] Jean Piaget, *Judecata morală la copil*, trad. Dan Răutu, prefaţă de prof. Univ. Ursula Şchiopu, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1980, p. 40.

[149] *Ibidem*, p. 45.

[150] R. Girard, *op. cit.*, p. 35.

[151] Sf. Ioan Scărarul, *op. cit*, Cuv. VII, p. 164.

The Christian Moral Conscience and the Modern Moral Psychology. *This study here presents the reality of the moral christian conscience, in the way that it reflects itself in the profane field of the scientifical psychology. This present work is intended to have a double perspective: to include the psychological method of analysis of the moral conscience viewed from the perspective of the Orthodox Moral and then to make evident the symbolical richness of the language and of the psychological researches; and the second goal is to get the theme thoroughly into a theological speech about aspects of our way of relating to Jesus Christ. In the first part of this study we will focus on the conceptual limitations between the theological point of view and psychological one concerning the moral conscience, the religious preconcepts in the differents fields or schools of the contemporary psychology versus the scientifical reductionism, and then some of the essential themes concerning the issue of the moral conscience: debates about the Self, Ego, Person, Spirit, responsability, transcendence, the trinitarian intersubjectivity of the moral conscience and the dialectics of the authority related to the archetype of the Father.*

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 131-143.
Asist. Drd. Florin Dobrei

PROTOPOP STAVROFOR DR. SEBASTIAN STANCA – MICROMONOGRAFIE* –

Străveche vatră românească, leagăn de formare al poporului român, pământul Hunedoarei a zămislit de-a lungul vremurilor ctitori de limbă și cultură, făuritori de patrie și de neam, oameni prin a căror jertfelnicie a fost păstrată nestinsă flacăra credinței străbune. Între aceste „făclii" vii ale culturii și spiritualității românești, se înscrie, pe bună dreptate, și numele lui Sebastian Stanca, protopop, istoric, scriitor, publicist, doctor în filosofie.

Modest în atitudini, dar bogat în realizări culturale, evocat de contemporani ca un om de acțiune, plin de râvnă și devotament în înflăcărata luptă de emancipare a neamului său, contribuind din plin la înscrierea unei pagini glorioase pe răbojul epopeii noastre naționale, Sebastian Stanca a fost mai presus de toate, prin modestia și dăruirea sa, întruchiparea vie și autentică a preotului ortodox.

1. ÎNCEPUT DE DRUM

A văzut lumina zilei în localitatea Petroșani, la 17 octombrie 1878, în familia preotului Avram Stanca (1843-1916) și a Ioanei (1856-1944) – născută Chirca –, „prezidentă" a *Reuniunii femeilor române greco-ortodoxe* din Petroșani, în preajma Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918[1]. Fost secretar al mitropolitului Andrei Șaguna și apropiat colaborator al lui Avram Iancu, pe când slujea ca preot-paroh la biserica din Vidra (jud. Alba)[2], Avram Stanca s-a dovedit a fi un neostenit luminător al păstoriților săi, șapte biserici din Valea Jiului – unde se mutase cu soția prin anul 1874[3] – și câteva școli confesionale ortodoxe (Petroșani, Bănița, Dealul Babii și Dâlja)[4], fiind ridicate

* Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat, la catedra de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, sub îndrumarea Pr. Prof. univ. Dr. Mircea Păcurariu, care a și dat avizul pentru publicare.

[1] Dumitru Peligrad, Emilian Budac, *Cronică de familie: Stănceștii*, în Sebastian Stanca, *Monografia istorico-geografică a localității Petroșeni*, Petroșani, 1996, p. 87.

[2] Ioan Bândean, *Protopopul Stavrofor Dr. Sebastian Stanca (1878-1947) – contribuția sa la cunoașterea istoriei Bisericii transilvane și la reînființarea Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului*, în „Mitropolia Ardealului", an XXXI, 1986, nr. 5, p. 79.

[3] D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 87.

[4] Ion Bunea, *Protopop Stavrofor Dr. Sebastian Stanca*, în „Îndrumătorul bisericesc", Cluj, 1978, p. 262.

prin osârdia şi jertfelnicia sa. Cu aceste „sănătoase" rădăcini, evoluţia tânărului Sebastian şi a fraţilor săi: dr. Constantin Stanca (1889-1969) – medic ginecolog de excepţie, director al primului *Institut românesc de combatere şi profilaxie a cancerului* (Cluj, 1928), autor a peste 150 de lucrări ştiinţifice – şi dr. Dominic Stanca (1892-1979) – medic cercetător (a utilizat mucegaiul în medicină înaintea lui Fleming, descoperitorul penicilinei), scriitor (autor al memorialului de război *Între două fronturi. Memorial de război*, 1935) şi participant activ la derularea evenimentelor din preajma Unirii –, nu apare deloc întâmplătoare[5].

Primei faze a educaţiei, primită în sânul familiei, îi urmează frecventarea cursurilor şcolii primare din localitatea natală, între anii 1886-1890, urmate de cele ale Gimnaziului evanghelic-luteran din Sebeş, între anii 1890-1893, apoi, pentru scurt timp, ale liceului din Deva, şi-n cele din urmă, ale prestigioasei instituţii de învăţământ românesc, liceul „Andrei Şaguna" din Braşov (1893-1898). La îndemnul tatălui, dar şi dintr-o profundă pornire lăuntrică, tânărul Sebastian Stanca a urmat apoi Institutul teologic-pedagogic „Andreian" din Sibiu (1898-1901) şi Facultatea de Litere şi Filosofie din Budapesta (1901-1905), unde obţine doctoratul pe baza unei teze intitulată *Cipariu Timotheus* (în limba maghiară), publicată la Petroşani, în anul 1910[6].

2. ACTIVITATEA PUBLICISTICĂ

Momentul „Budapesta" a fost unul hotărâtor în formarea şi afirmarea sa. Inteligent şi înzestrat cu alese aptitudini literare, acestei perioade îi corespund primele încercări editoriale mai importante, anume versuri epice şi lirice ascunse sub haina pseudonimului „Ibis" (primele semne ale talentului său literar se manifestaseră încă de pe băncile şcolilor din Braşov şi Sibiu)[7]. Pe deasupra, era şi un talentat violonist. Ca o recunoaştere a meritelor sale, a fost ales preşedintele societăţii „Petru Maior" a studenţilor români din Budapesta[8], legând prietenii trainice cu Octavian Goga (care, ulterior, i-a fost naş de cununie), Ion Lapedatu, Vasile Moldovan etc. În cadrul discuţiilor politice sau literare se croiau, deja, planurile de acţiune viitoare contra politicii de maghiarizare şi în favoarea ameliorării situaţiei românilor transilvăneni.

Un efect deosebit asupra sa şi asupra celorlalţi studenţi români, a avut-o prezenţa, în anul 1901, la Budapesta, a tânărului, dar deja cunoscutului istoric, Nicolae Iorga care, evocând figura emblematică a marelui domnitor Mihai Viteazul, i-a îndrumat la

[5] D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 87, 91-92; Mihai Barbu, Ioan Lascu, Ioan Velica, Marian Boboc, *Dicţionarul scriitorilor din Vale*, Petroşani, 1999, p. 249-256; Maria Razba, *Personalităţi hunedorene (secolele XV-XX). Dicţionar*, Deva, 2000, p. 461 – 464.

[6] Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, ediţia a II-a, Bucureşti, 2002, p. 451; M. Razba, *op. cit.*, p. 466-467, M. Barbu, I. Lascu, I. Velica, M. Boboc, *op. cit.*, p. 267; I. Băndean, *op. cit.*, p. 59; I. Bunea, *op. cit.*, p. 262-263; Nicolae Neaga, *Preot Sebastian Stanca (1878-1947)*, în „Îndrumătorul pastoral", Alba Iulia, 1980, p. 212-213.

[7] Ioan Lupaş, *La catafalcul scriitorului Sebastian Stanca*, în „Telegraful Român", an XCV, nr. 39-40 din 23 nov., 1947, p. 2.

[8] I. Bunea, *op. cit.*, p. 262.

continuarea luptei de afirmare a naţiunii române transilvănene, în vederea unirii cu România. De altfel, pe marele savant român îl va reîntâlni în vara aceluiaşi an, în chiar casa tatălui său din Petroşani[9].

În atmosfera entuziastă, produsă de trecerea lui Nicolae Iorga prin Budapesta trebuie căutat şi imboldul spre tărâmul publicistic al lui Sebastian Stanca. Astfel, la 3 octombrie 1901, împreună cu studentul Dionisie Stoica şi cu tipograful arădean Dimitrie Birăuţiu, Sebastian Stanca scotea la tipografia ziarului „Pesti Hirlap", primul număr al gazetei *Poporul român*, „pusă – aşa cum însuşi mărturisea – în serviciul intransigenţei naţionale, ca să contrabalanseze gazetele Guvernului care picurau otravă în sufletul poporului român".

Scopul declarat al acesteia era „să apere interesele poporului român fără frică", „să lupte în contra neştiinţei, să răspândească lumina, să fie povăţuitor şi sfătuitor, să apere şi să lupte contra duşmanilor şi să răspândească în popor lucruri bune şi folositoare". Dacă la început gazeta apărea de două ori pe săptămână, duminica şi joia, de la 1 ianuarie 1902, ea a apărut doar o dată pe săptămână (duminica), dar în număr dublu de pagini şi cu un tiraj de 6000 de exemplare[10].

Lipsa fondurilor începe, însă, să-şi spună cuvântul. Girându-şi bursa oferită de Consistoriul ortodox din Sibiu, Sebastian Stanca a sprijinit în continuare apariţia gazetei, ba chiar s-a reuşit cumpărarea unei tipografii proprii, unde, după 1 martie 1902, au văzut lumina tiparului şi alte câteva gazete mai mici ale diferitelor asociaţii profesionale ungureşti din Budapesta, precum şi unele tipărituri ocazionale. Începând de la 1 iulie 1902, aici a apărut şi revista *Luceafărul*. Şi cum interesul pentru gazetă creştea, prinzând rădăcini trainice mai ales în Banat (numeroşi învăţători şi chiar ţărani deveniseră membri corespondenţi), în toamna aceluiaşi an s-a scos şi un *Calendar* pe 1903, care şi-a continuat apariţia până în anul 1917. La sfatul lui D. Birăuţiu, judecat în patru procese politice, Sebastian Stanca accepta, în anul 1904, întabularea la Cartea Funciară din Budapesta a tipografiei, pe numele său, ca eventualele procese care ar urma să nu poată atinge apariţia gazetei (şi el va fi acuzat în anul 1909 pentru agitaţie politică prin presă, dar procurorii renunţă la acuzaţii, în lipsa martorilor doveditori). Abia în 1918, după moartea lui Birăuţiu, o va reda familiei[11].

La 14 mai 1905, gazeta *Poporul român* devine ziar politic, „organul oficial" al Partidului Naţional Român (aripa activistă), cu o apariţie de patru ori pe săptămână. În 1906 gazeta chiar a trecut în proprietatea partidului, care înfiinţează acum un nou cotidian: *Lupta*. Redactor-şef al gazetei, între 1 octombrie 1903 şi aprilie 1905, transferat pentru o perioadă scurtă (1 martie 1906 – 1 ianuarie 1907) la redacţia *Telegrafului Român* din Sibiu, Sebastian Stanca revine din nou la conducerea *Poporului*

[9] Constantin Pascu, *Un cărturar originar din Petroşani între ctitorii revistei „Luceafărul": Sebastian Stanca*, în „Sargetia", Deva, nr. XVI-XVII, 1982-1983, p. 660.

[10] Sebastian Stanca, *O gazetă românească în Budapesta*, în „Repere sibiene. Studii şi referate", III, Sibiu, 1982, p. 343-347.

[11] *Ibidem*, p. 347-349.

român, punându-şi condeiul în slujba împlinirii idealurilor poporului român. *Lupta* este suprimată în anul 1909; gazeta *Poporul român*, în ciuda dificultăţilor financiare, a apărut în continuare – de la 1911 se mutase la Arad – , până la 1918[12].

Dar colaborarea la cele două gazete româneşti – *Poporul român* şi *Lupta* – nu este singura activitate în acest sens a lui Sebastian Stanca, el numărându-se printre cei doisprezece studenţi, întemeietori ai unei alte reprezentative publicaţii româneşti, *Luceafărul* din Budapesta. Potrivit afirmaţiei des repetate de întemeietorii ei, revista s-a născut din entuziasmul tineresc al unui mănunchi de studenţi români de la Universitatea din Budapesta, dornici să se manifeste pe tărâm cultural printr-o publicaţie a lor[13].

Prima întâlnire legată de realizarea acestui proiect a avut loc în casa lui Aurel P. Bănuţ; lipsea Octavian C. Tăslăuanu, secretarul Consulatului general al României din Budapesta, care nu privea cu încredere intenţia acestor studenţi (ulterior, prin spiritul său întreprinzător, va acapara conducerea revistei, ridicând-o treptat la nivelul unei mari publicaţii, de o înaltă ţinută)[14]. Alături de Sebastian Stanca, din proaspătul „comitet redacţional" mai făceau parte: Alexandru Ciura, Octavian Goga, Ion Lupaş, Octavian Prie, Dionisie Stoica, Ion Lapedatu, Ion Montani, Vasile Moldovan, Aurel P. Bănuţ, Gheorghe Zăria şi Ion Agârbiceanu. Următoarea consfătuire va avea loc în ziua de 10 mai 1902 în chiar locuinţa lui Sebastian Stanca, din strada Lonyai, nr. 11[15].

Primul număr al revistei a văzut lumina tiparului, în condiţii grafice deosebite, la tipografia lui Dimitrie Birăuţiu din Budapesta, la 1 iulie 1902, cu o apariţie bilunară. Săptămânal, Sebastian Stanca participa la întrunirile comitetului de redacţie, în cadrul cărora se discutau şi se aprobau sumarele numerelor viitoare. Apariţia noii publicaţii a fost întâmpinată cu mult entuziasm pe toate meleagurile Transilvaniei şi chiar dincolo de munţi. Scrisori de încurajare, însoţite de promisiuni de ajutorare financiară, soseau aproape zilnic. Astfel, acţiunii lor s-au alăturat mari nume ale culturii şi spiritualităţii româneşti: Nicolae Iorga, Alexandru Mocioni, Elie Dăianu, Ion Pop-Reteganul, Vasile Pârvan, Sextil Puşcariu etc.[16]

Începând cu anul 1903, în comitetul de redacţie a fost cooptat şi Octavian C. Tăslăuanu, cel care avea să-şi lege de acum înainte numele de toate seriile revistei *Luceafărul*, indiferent de locul apariţiei acesteia: Budapesta (până în 1906), Sibiu (1907-1914) sau Bucureşti (1919-1920). Ideile sale inovatoare au produs, însă, în scurt timp, o sciziune, între cei demisionaţi numărându-se şi Sebastian Stanca. Împăcarea va avea loc la sfârşitul lui iunie 1903, la stăruinţele lui Ion Lapedatu şi Ion Lupaş[17].

---

[12] *Ibidem*, p. 350-367.

[13] Mihail Triteanu, *Luceafărul. 1902-1920. Indice bibliografic analitic*, Bucureşti, 1972, p. 5.

[14] C. Pascu, *op. cit.*, p. 660.

[15] Sebastian Stanca, *Cum am înfiinţat revista „Luceafărul" la Budapesta*, în „Revista de istorie şi teorie literară", tom 19, nr. 4, Bucureşti, 1970, p. 647-648.

[16] *Ibidem*, p. 648-649.

[17] *Ibidem*, p. 649-652.

Important de subliniat este faptul că în paginile acestei reviste sunt consemnate primele încercări literare mai importante: nuvelele *Vis*[18] şi *Cetatea bolii*[19], studiul intitulat *Ceva despre dramă*[20], traducerea operei *Faust*[21], de G. E. Lessing, şi două recenzii: *Istoria pedagogiei (pentru preparandii)*[22], a lui P. Pipoş, şi *I-a carte a copiilor sau ABC-darul ilustrat pentru clasa I-a primară*[23], a lui C. Alexandru.

3. ÎN SLUJBA BISERICII

Anul 1907 reprezintă un moment de cotitură în viaţa lui Sebastian Stanca. Cum studenţimea română din Budapesta, grupată în cadrul societăţii „Petru Maior", se divizase în două tabere, una condusă de Ion Duma, cealaltă de Petru Groza, fiecare reclamând controlul asupra gazetei *Lupta*, Sebastian Stanca se retrage de la *Poporul român*, fiind hirotonit de mitropolitul Ioan Meţianu al Ardealului (1899-1916) ca preot-paroh în localitatea hunedoreană Vulcan[24]. De acum, timp de patru decenii, printr-o neostenită muncă şi prin harnicul său condei, s-a pus, trup şi suflet, în slujba Bisericii străbune.

Binecuvântat de Dumnezeu cu patru copii: Octavian, Horia (Sebastian), Dorina (căsătorită Jiteanu) şi Radu, rezultaţi din căsătoria cu Maria Muntean din Ocna Sibiului, Sebastian Stanca, înconjurat de căldura familiei, şi-a continuat preocupările sale literare, fie ca scriitor, fie ca şi corespondent la diverse publicaţii româneşti: *Foaia ilustrată* şi gazeta umoristică *Cucu* ale lui Dimitrie Birăuţiu, *Poporul român* (din 1911 la Arad, ca *Foaia poporului român*), *Calendarul Poporului Român*, *Nuieluşa*, *Familia Română* (toate în Budapesta), *Ţara noastră* (Cluj), *Cosânzeana* (Sibiu), *Libertatea* (Orăştie) etc. Ca preot la Vulcan (1907-1911) şi, ulterior, la Sebeş (1911-1922), s-a dovedit a fi un fidel corespondent al *Telegrafului Român* şi al *Revistei Teologice*, ambele de la Sibiu, prin articolele sale aducând luminare şi hrană sufletească miilor de cititori[25].

Şi, totuşi, nori negri se abat asupra sa şi a familiei sale. Intrarea României în prima conflagraţie mondială, în 15 august 1916, a silit autorităţile de la Budapesta la o puternică acţiune de reprimare a oricăror manifestări cu caracter românesc din Ardeal şi Banat, vizate fiind publicaţiile politico-bisericeşti, precum şi intelectualitatea românească (preoţi, învăţători, profesori). Aproape 150 de preoţi, ortodocşi şi uniţi,

---

[18] *Vis*, în „Luceafărul", an I, nr. 2 din 15 iulie 1902, p. 5 *apud* M. Triteanu, *op. cit.*, p. 90.

[19] *Cetatea bolii*, în „Luceafărul", an II, nr. 2 din 15 ian. 1903, p. 29-32 *apud* M. Triteanu, *op. cit.*, p. 90.

[20] *Ceva despre dramă*, în „Luceafărul", an I, nr. 2 din 15 iul. 1902, p. 1-2 şi nr. 3 din 1 aug. 1902, p. 34-35 *apud* M. Triteanu, *op. cit.*, p. 106.

[21] *Faust* în „Luceafărul", an I, nr. 6 din 15 sept. 1902, p. 93-94 *apud* M. Triteanu, *op. cit.*, p. 102.

[22] *Istoria pedagogiei (pentru preparandii)*, în „Luceafărul", an I, nr. 8 din 15 oct. 1902, p. 127-128 *apud* M. Triteanu, *op. cit.*, p. 213.

[23] *I-a carte a copiilor sau ABC-darul ilustrat pentru clasa I-a primară*, în „Luceafărul", an I, nr. 9-10 din 15 nov. 1902, p. 159-160 *apud* M. Triteanu, *op. cit.*, p. 213.

[24] Sebastian Stanca, *O gazetă românească...*, p. 357-358.

[25] N. Neaga, *op. cit.*, p. 212; Sebastian Stanca, *op. cit.*, p. 359-362.

au fost aruncaţi în închisorile din Cluj, Târgu-Mureş, Odorhei, Oradea, Timişoara, Caransebeş, Seghedin, Vács etc. Peste 200 de preoţi au fost deportaţi în judeţul Şopron din vestul Ungariei, în Zombor sau Becicherecul Mare din nordul Serbiei actuale; alţi peste o sută de preoţi români au fost nevoiţi să se retragă în vechea Românie. Cei deportaţi au trăit în cea mai cruntă mizerie, fixându-li-se domiciliul forţat; mulţi şi-au găsit aici sfârşitul. Acuza principală: „trădare de patrie" sau „spionaj în favoarea României"[26].

De prigoana maghiară nu a scăpat nici familia Stanca. În noaptea de 15/16 august 1916, preotul Sebastian Stanca a fost arestat la Sebeş, trimis la Sibiu şi, după o anchetă sumară, în orăşelul Ruszt din Ungaria. „Suntem trataţi ca cei mai urgisiţi făcători de rele, expuşi intenţionat la mizerii şi umilinţe. Suferinţa noastră le oferă prilej de plăcere şi satisfacţie, iar izolarea noastră intelectuală şi culturală e anume aleasă ca să ne tortureze". Astfel rememora Sebastian Stanca greaua situaţie a sa şi a altor intelectuali ardeleni. Revine în Transilvania abia la 17 februarie 1917.

Cu puţin timp în urmă, la 24 decembrie 1916, din cauza tratamentului inuman la care fusese supus – este obligat de autorităţile maghiare să facă un drum până la Sebeş pe jos; aici îşi pierde definitiv vederea – trecuse la cele veşnice şi tatăl său, preotul Avram Stanca din Petroşani[27].

Dar clipa de glorie a transilvănenilor se apropia, momentul „1 Decembrie 1918" reprezentând încununarea tuturor eforturilor de veacuri ale românilor. Între sutele de preoţi prezenţi[28] la marele eveniment de la Alba Iulia s-a aflat şi pr. dr. Sebastian Stanca, importanţa măreţului act istoric înfăptuit fiind subliniată de el într-un număr jubiliar al „Telegrafului Român" din decembrie 1943[29].

În anul 1919, în şedinţa Consistoriului Arhidiecezan de la Sibiu, din 16 februarie, asesorul Nicolae Ivan propunea începerea demersurilor către Consiliul Dirigent al Transilvaniei în vederea reînfiinţării Episcopiei Clujului. Recunoscut de Consiliul Dirigent, proaspătul Consistoriu de la Cluj, înfiinţat la 1 octombrie 1919, compus din 27 de membri, în frunte cu Nicolae Ivan ca preşedinte, a şi început activitatea în acest sens. Din comisia trimisă iniţial aici, alături de Nicolae Ivan, făceau parte şi Sebastian Stanca, Pompei Moruşca şi Virgil Nistor (ultimii doi, viitori ierarhi). Strădania tuturor a fost încununată la 8 mai 1921 prin reînfiinţarea Episcopiei Vadului, Feleacului şi Clujului[30].

Ca o recunoaştere a meritelor sale, în anul 1922, pr. dr. Sebastian Stanca este ales, cu unanimitate de voturi, consilier referent al secţiei bisericeşti a nou înfiinţatei Episcopii, unde, dând dovadă de bun chivernisitor, va activa cu multă dăruire sub episcopii Nicolae Ivan (1921-1936) şi Nicolae Colan (1936-1957), până la 30 august

[26] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ediţia a II-a, vol. III, EIBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 380-382.

[27] D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 89; I. Băndean, *op. cit.*, p. 63-64.

[28] M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 382-385.

[29] D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 89.

[30] I. Băndean, *op. cit.*, p. 67 .

1940. Ca urmare a odiosului „Diktat" s-a refugiat cu familia la Sibiu, de unde, prin numeroase deplasări, sprijină organizarea noului vicariat de Alba. Pe aceeaşi linie se înscriseseră şi eforturile sale de organizare a proaspetei Eparhii a Maramureşului[31].

Ca preşedinte al Asociaţiei „Andrei Şaguna" a clerului transilvănean – secţia Cluj –, a luat parte activ la şedinţele corului şi ale „Societăţii Femeilor Ortodoxe" din Cluj. A fost un apropiat colaborator şi prim-sfetnic al episcopului Nicolae Ivan; de asemenea, locţiitor al scaunului episcopal vacant în anul 1936 şi reprezentant al Eparhiei Clujului la Congresul Naţional Bisericesc, în calitate de deputat[32].

Urmându-şi vechea chemare, din iniţiativa şi cu sprijinul său, la 10 octombrie 1919, apărea, în tipografia Episcopiei Clujului, primul număr al *Foii bisericeşti*. Acest prim pas a fost urmat, începând cu data de 1 septembrie 1923, de apariţia organului oficial al Eparhiei Vadului, Feleacului şi Clujului – *Renaşterea* –, în paginile căruia se regăseşte adesea condeiului omului de litere Sebastian Stanca.

Pe aceeaşi linie culturală se cuvin a fi menţionate intervenţia sa la Ministerul de Interne pentru cedarea gratuită din partea Primăriei Clujului a spaţiului construcţiei viitoarei catedrale, precum şi înfiinţarea Muzeului Eparhial de antichităţi religioase, cu obiecte dăruite, în cea mai mare parte, de către el însuşi. Bun orator, dublat de un sensibil spirit critic, Sebastian Stanca a rămas în memoria contemporanilor nu doar ca un desăvârşit predicator, ci şi ca un neostenit cercetător, dovadă numeroasele sale conferinţe cu caracter religios şi istoric susţinute. Şi tot lui i se datorează înfiinţarea unor cercuri religioase pe protopopiate[33].

Prestigios aşezământ cultural, propunându-şi ca suprem ţel „cultivarea poporului român, conservarea şi dezvoltarea dulcei noastre limbi strămoşeşti", „ASTRA" a cooptat în cadrul secţiunii ei istorice şi pe dr. Sebastian Stanca, care a participat cu asiduitate la toate întrunirile ei lunare, făcând bogate „comunicări, întemeiate pe material documentar proaspăt". Astfel, între 1911 şi 1921, a fost secretar al despărţământului Sebeş, iar între 1913 şi 1928 membru în comitetul judeţean al despărţământului Cluj al „Asociaţiei" şi corespondent al „Astrei" în cadrul secţiei şcolare. De aceea, pentru toate meritele sale bisericeşti, cetăţeneşti şi culturale a fost hirotesit protopop stavrofor şi a obţinut decoraţiile: „Răsplata muncii pentru Biserică" – cl. I şi „Coroana României" în grad de cavaler[34].

4. DIN NOU PE TĂRÂMUL LITERELOR

Deşi preocupările sale ulterioare l-au îndepărtat de literatură, totuşi, Sebastian Stanca a continuat să scrie proză scurtă, precum şi piese de teatru originale ori prelucrate din literatura germană, din care a tradus cu talent multe pagini. Între lucrările sale în volum trebuie amintite: *Începutul dramei umane* (Sibiu, 1903), *Pastelele lui Alecsandri*

[31] Vasile Sava, † *Dr. Sebastian Stanca*, în „Renaşterea", Cluj, an XXV, nr. 46-47 din 23 nov. 1947, p. 1-2.
[32] I. Băndean, *op. cit.*, p. 67.
[33] *Ibidem*, p. 68.
[34] N. Neaga, *op. cit.*, p. 213.

(Sibiu, 1906), *Lazăr diacul. O întâmplare adevărată* (Bucureşti, 1923), *Fiul cantonierului şi alte novele* (Bucureşti, 1925), *Greva şi alte povestiri* (Arad, 1926), drama *Sergentul. Episod din luptele de lângă Jiu şi pasul Surduc la începutul lui septembrie 1916*. Dramă într-un act (Arad, 1926), comediile *Pribegii*. Comedie din viaţa meseriaşilor, în două acte. Localizare după I. Nestroy (Sibiu, 1910), *Bucătăreasa*. Comedie într-un act (Braşov, 1911), *Lege nouă*. Comedie într-un act (Sibiu, 1933), traducerea *Apis şi Este*, de Bruno Brehm (Bucureşti, 1942) etc. Alte lucrări au rămas în manuscris; s-au păstrat versuri originale, o monografie a localităţii natale, precum şi un număr mare de traduceri din autorii germani: Schiller, Goethe, Korner, Uhland, Giebel, Heine, Arndt etc.[35]

În privinţa monografiei Petroşaniului, aceasta a văzut lumina tiparului, integral, abia în anul 1996[36], deşi, în 1971, Constantin Pascu publicase câteva fragmente din aceasta în ziarul *Steagul roşu* din Petroşani[37]. Valoarea excepţională a lucrării reiese din recomandarea spre premiere a Academiei Române, făcută de istoricul clujean Alexandru Lapedatu în şedinţa înaltului for academic din 29 mai 1933: „Din citirea acestui manuscris, autorul se vede a fi un om cu bogate şi temeinice informaţiuni asupra localităţii şi a regiunii căreia acesta (îi) aparţine, informaţiuni culese nu numai din cărţi, ci şi din conştiinţa directă şi intuiţia proprie a locurilor, oamenilor şi împrejurimilor de care se va ocupa". Referatul mai reliefa „expunerea (...) limpede şi curgătoare care trădează pe omul deprins cu meşteşugul scrisului literar"[38]. Şi tot ca o recunoaştere a importanţei acestei monografii este şi reproducerea unei părţi a descoperirilor descrise în ea de către prestigioasa revistă istorică clujeană *Acta Musei Napocensis*, într-un articol intitulat *Descoperiri arheologice şi numismatice la Petroşeni*[39].

Se cuvine a fi arătată aici şi o altă latură a activităţii literare a lui Sebastian Stanca şi anume aceea de traducător de librete de operă şi operetă, într-o vreme când la Cluj se puneau bazele teatrului muzical în limba română. El a tradus şi adaptat în versuri 11 astfel de librete, mai importante fiind cele ale lucrărilor *Lucia de Lamermoor* de Donizetti, *Frumoasa Elena* de Offenbach, *Romeo şi Julieta* de Gounod, *Freischutz* de Weber şi *Vânzătorul de păsări* de Zeller[40].

---

[35] M. Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români...*, p. 451-452; M. Razba, *op. cit.*, p. 468; I. Lupaş, *op. cit.*, p. 3; N. Neaga, *op. cit.*, p. 212-213; C. Pascu, *op. cit.*, p. 663; I. Băndean, *op. cit.*, p. 59-60; I. Bunea, *op. cit.*, p. 263-264; D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 90-91; M. Barbu, I. Lascu, I. Velica, M. Boboc, *op. cit.*, p. 270-271.

[36] Sebastian Stanca, *Monografia istorico-geografică a localităţii Petroşeni*, Petroşani, 1996 (97 p.).

[37] C. Pascu, *op. cit.*, p. 663.

[38] Referatul, preluat din *Analele Academiei Române „Secţia istorică"*, III, 1932-1933, p. 99-101, este reprodus, ca prefaţă, sub titlul *Raportul d-l Alexandru Lapedatu în şedinţa Academiei Române din 29 mai 1933 asupra acestei monografii*, în *Monografia istorico-geografică...*, p. 5-6.

[39] Sebastian Stanca, *Descoperiri arheologice si numismatice la Petroşeni*, în rev. „Acta Musei Napocensis", nr. IX, 1972, p. 385-386.

[40] C. Pascu, *op. cit.*, p. 663.

Dar contribuţia sa cea mai importantă pe tărâm literar rămâne cea istorico-teologică[41], drept pentru care, pe bună dreptate, numele său figurează printre acelea ale marilor oameni de cultură pe care i-a dat Biserica noastră strămoşească. De aceea, prezenţa bio-bibliografiei sale în *Dicţionarul teologilor români*[42] nu este deloc întâmplătoare.

În domeniul Dreptului bisericesc şi laic a publicat o serie de articole în *Telegraful Român*, *Renaşterea* şi calendarul *Poporul Român*: *Ceva despre organizarea ţării noastre*[43], *Problema votului*[44], *Valoarea religioasă, culturală şi economică a organizaţiei noastre bisericeşti*[45], *Preoţia şi politica*[46], *Îndreptarea calendarului*[47] etc.

În cel al Teologiei practice, Sebastian Stanca a publicat câteva lucrări în volum – *Pocăiţii. Studiu pentru combaterea sectei pocăiţilor* (Sibiu, 1913), *Ziua învierii* (Sibiu, 1913), *Pâinea vieţii. Carte de rugăciuni pentru toţi creştinii* (Cluj, 1931), *Lege nouă* (Sibiu, 1933) –, precum şi numeroase articole de interes practic misionar, predici etc., majoritatea în *Renaşterea* de la Cluj[48].

Ceea ce defineşte însă cel mai mult personalitatea lui Sebastian Stanca este domeniul cercetării istorice şi, mai ales, acela al istoriei Bisericii transilvănene. Colecţionar de cărţi vechi şi de felurite documente istorice, el s-a dovedit a fi nu doar conştiincios, dar mai ales imparţial în interpretarea sensului acestora[49], aria sa de investigaţii istorice cuprinzând aspecte legate de propaganda uniată în Munţii Apuseni, starea religios-morală şi materială a clerului ortodox din Transilvania, precum şi contribuţia acestuia la marile frământări politice din ultimele veacuri.

Aspecte ale prozelitismului uniat au fost obiectiv surprinse în monografia intitulată *Propaganda uniată în Munţii Apuseni*[50], precum şi într-o serie de articole din *Revista Teologică* de la Sibiu, purtând acelaşi titlu, bazate pe un bogat suport documentar. Clerici şi credincioşi din satele Certege, Peleş, Cărpiniş, Ponorel, Roşia, Sohodol etc.[51] (toate în jud. Alba) au luptat ani de-a rândul contra încercărilor de deznaţionalizare prin Biserica Unită a autorităţilor austriece, riposta ortodoxă dejucând toate planurile protopopului greco-catolic de Bistra, Alexandru Sterca-Şuluţiu (mitropolit de Blaj între anii 1855 şi 1867).

---

[41] Mircea Păcurariu, *Istoriografia Bisericii româneşti din Transilvania*, în vol. „Contribuţii transilvănene la Teologia ortodoxă", Sibiu, 1988, p. 90.

[42] Idem, *Dicţionarul teologilor români...*, p. 451-452.

[43] Sebastian Stanca, *Ceva despre organizarea ţării noastre*, în „Poporul român", 1923, p. 142.

[44] Idem, *Problema votului*, în „Poporul român", 1923, p. 170.

[45] Idem, *Valoarea religioasă, culturală şi economică a organizaţiei noastre bisericeşti*, în „Telegraful Român", Sibiu, an LXXXII, 1934, nr. 16, p. 11.

[46] Idem, *Preoţia şi politica*, în „Renaşterea", Cluj, an IV, 1926, p. 48.

[47] Idem, *Îndreptarea calendarului*, în „Renaşterea", Cluj, an II, 1924, p. 50.

[48] M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 451; N. Neaga, *op. cit.*, p. 213; I. Băndean, *op. cit.*, p. 60.

[49] I. Lupaş, *op. cit.*, p. 3.

[50] Sebastian Stanca, *Propaganda uniaţiei în Munţii Apuseni*, Sibiu, 1913.

[51] Idem, *Propaganda uniaţiei în Munţii Apuseni*, în „Revista Teologică", Sibiu, an XXVII, 1937, nr. 6, p. 213-218 şi nr. 7-8, p. 269-272; an XXVII, 1938, nr. 7-8, p. 336-340; an XXIX, 1939, nr. 10-11, p. 412-422.

La instigaţiile aceloraşi uniţi, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, animozităţile dintre români şi saşi au început să ia amploare. Pe baza unui bogat material documentar, Sebastian Stanca redă fragmente din lupta românilor sebeşeni cu municipalitatea săsească[52], prilejuite, în special, de refuzul autorităţilor de a acorda ajutor bănesc din „cassa allodială" a oraşului pentru construirea unei biserici ortodoxe (cea veche fusese cedată, în mod abuziv, uniţilor)[53]. Mesagerul acestor doleanţe ale românilor s-a făcut episcopul ortodox Vasile Moga (1810-1845), personalitate marcantă a primei jumătăţi a secolului al XIX-lea[54], în ciuda numeroaselor voci critice la adresa sa. Ceea ce nu a reuşit marele ierarh, a transpus în faptă nepotul său, profesorul Ioan Moga (1790-1856)[55].

Cum evenimentele de tristă amintire ale primei conflagraţii mondiale încă îi mai stăruiau în minte, Sebastian Stanca a hotărât ca, într-o lucrare monumentală, să dezvăluie adevăratul tribut de sânge al preoţimii române ardelene dat pe altarul luptei pentru libertate şi unitate naţională. Astfel, într-o lucrare de referinţă în istoriografia românească, *Contribuţia preoţimii române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, prezintă biografiile a 92 de preoţi internaţi sau închişi la Cluj, Târgu-Mureş, Odorhei, Seghedin sau Şopron, precum şi o listă a altor aproximativ 120 de clerici care au avut aceeaşi soartă, din unica vina de-a fi fost bravi români. Evenimentele sunt relatate cu o şi mai mare acurateţe întrucât însuşi luase parte la calvarul deportării[56]. Acelaşi tablou al statorniciei slujitorilor altarelor în apărarea credinţei şi în lupta pentru neatârnare este surprins de către Sebastian Stanca şi în conferinţa intitulată: *Carmen saeculare. Preoţimea română din Ardeal în slujba idealului naţional*, ţinută la 6 martie 1927 la Universitatea din Cluj, în cadrul unui ciclu de conferinţe a „Societăţii Ortodoxe Naţionale a femeilor române". În acelaşi an lucrarea a apărut şi în volum[57].

În anul 1930, Sebastian Stanca a întocmit o lucrare omagială închinată împlinirii unui deceniu de la reînfiinţarea Episcopiei Vadului, Feleacului şi Clujului, eveniment în care a fost direct implicat. În ea încerca să demonstreze că nou-înfiinţata Episcopie nu este altceva decât continuatoarea peste veacuri a mai vechilor Eparhii de Vad, Feleac, Geoagiu şi Maramureş[58]. Istoriografia bisericească actuală a corectat însă unele afirmaţii din amintita lucrare, în sensul că mănăstirea Geoagiul de Sus (jud.

---

[52] Idem, *Pagini din luptele românilor de pe pământul crăesc*, în vol. „Fraţilor Alexandru şi Ion Lapedatul", Bucureşti, 1936, p. 829-836.

[53] Idem, *Biserica ortodoxă din Sebeş*, Cluj, 1928, (35 p).

[54] Idem, *Viaţa şi activitatea lui Vasile Moga, 1774-1845*, Cluj, 1939 (125 p.); *Idem, O sută de ani de la moartea Episcopului V. Moga*, în „Telegraful Român", Sibiu, an XCIII, 1945, nr. 42-43, p. 2-3.

[55] Idem, *Ioan Moga – Teologul*, în vol. „Omagiu lui Ioan Lupaş", Bucureşti, 1943, p. 818-825.

[56] Idem, *Contribuţia preoţimii române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, Cluj, 1925 (179 p.).

[57] Idem, *Carmen saeculare. Preoţimea românească din Ardeal în slujba idealului naţional*, Cluj, 1927 (20 p.).

[58] Idem, *Episcopia ortodoxă română a Vadului, Feleacului şi Clujului. 1919-1929*, Cluj, 1930 (165 p.).

Alba) nu a fost sediul unei simple Episcopii – după unii, al unui episcop-egumen –, ci reşedinţa provizorie a mitropoliţilor Transilvaniei: Hristofor I (1557-1560), Sava (1560-1561) şi Gheorghe (1561-1562). Cu atât mai mult Feleacul nu fusese sediul unei Episcopii oarecare, căci aici îşi stabiliseră sediul, pentru aproximativ şapte decenii, mitropoliţii ortodocşi români ai Transilvaniei[59]. Lucrarea se distinge, însă, prin prezentarea detaliată a alegerii primului episcop, a organizării şi a funcţionarilor Episcopiei, a tipografiei şi a gazetei oficiale *Renaşterea*, precum şi a instituţiilor sale (Academia teologică, şcolile confesionale).

La aceste lucrări se adaugă două importante monografii dedicate unor lăcaşuri de cult şi de cultură: mănăstirea Râmeţ, (jud. Alba)[60] şi biserica ortodoxă din Cluj[61], precum şi alte câteva studii şi articole istorice legate fie de semnalarea unui important număr de antimise[62] şi cărţi vechi bisericeşti[63], dovadă a conştiinţei unităţii de credinţă şi de neam a românilor, fie de evocarea unor personalităţi implicate în lupta pentru apărarea Ortodoxiei transilvănene[64].

Precum aminteam, Sebastian Stanca a desfăşurat şi o rodnica activitate de conferenţiar, în cadrul acţiunilor organizate sub egida „Astrei" mai ales. Între subiectele pe care le-a abordat, aducând preţioase contribuţii personale, se numără cele referitoare la prezenţa lui Mihai Viteazul în Alba Iulia şi a lui Gheorghe Lazăr la Sibiu, la viaţa şi opera lui George Dima, Ciprian Porumbescu etc., la istoria localităţilor Petroşani şi Pianul Românesc, a despărţământului „Astrei" de la Sebeş-Alba etc.[65]

Ultimul studiu ieşit din neostenitul său condei a fost *Poezia religioasă*[66], apărut postum, întocmit în timpul grelelor lui suferinţe de dinainte de moarte. Deodată cu el dispărea şi iniţiativa întocmirii unui *Almanah* în care să fie cuprinse exhaustiv date referitoare la monografiile tuturor parohiilor şi a bio-bibliografiilor slujitorilor acestora de pe întreg cuprinsul Eparhiei Clujului[67]. Consiliul episcopal a decis, într-o şedinţă ţinută la fostul Vicariat din Alba Iulia, să-i publice, încă din timpul vieţii, un volum de *Opere complete*. Dacă iniţiativa s-ar fi şi materializat, Sebastian Stanca ar fi avut marea onoare de a fi primul scriitor român din Transilvania învrednicit cu privilegiul de a-şi vedea strânse într-un singur mănunchi toate studiile şi contribuţiile lui risipite, cu atâta dărnicie, prin zeci de broşuri şi prin nenumărate coloane de ziare şi reviste[68].

---

[59] M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române...*, vol. I, p. 296-299, 499.

[60] Sebastian Stanca, *Mănăstirea de la Râpa Râmeţului*, Cluj, 1936.

[61] Idem, *Biserica Ortodoxă din Cluj – o pagină din trecutul ei*, Cluj (fără dată).

[62] Idem, *Graiul Antimiselor*, în vol. „Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. N. Bălan, mitropolitul Ardealului (la 20 de ani de arhipăstorire)", Sibiu, 1940, p. 722.

[63] Idem, *Colportajul vechilor cărţi bisericeşti*, în „Revista Teologică", Sibiu, an XXXIV, 1944, nr. 3-4, p. 204-208; vezi şi *Idem*, *Pricină pentru o carte bisericească: Soborul vlădicului Varlaam la 1689*, în „Revista Teologică", Sibiu, an XX, 1930, nr. 1-2, p. 83-86.

[64] Idem, *Pater Iani din Alba Iulia*, în „Revista Teologică", Sibiu, an XXXII, 1942, nr. 1-2, p. 103-108.

[65] M. Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români...*, p. 451; M. Razba, *op. cit.*, p. 467.

[66] Sebastian Stanca, „Poezia religioasă" în *Rev. Teol.*, Sibiu, an XXXVII, 1947, nr.7-10, p. 309-316.

[67] *† Dr. Sebastian Stanca* (Necrolog), în „Renaşterea", Cluj, an XXV, nr.46-47 din 23 nov. 1947, p. 2.

[68] I. Lupaş, *op. cit.* p. 3.

5. SFÂRŞIT DE DRUM

În dimineaţa zilei de duminică, 9 noiembrie 1947, după o lungă şi grea suferinţă, trecea la cele veşnice cel caracterizat de contemporani ca fiind un „neobosit mânuitor al condeiului", „de o sobrietate şi un calm desăvârşit, plin de răspunderea chemării căreia i s-a dedicat", „cu un suflet nobil şi o inimă largă, încălzindu-i pe toţi care veneau în contact cu el", preotul, publicistul, istoricul, dr. Sebastian Stanca. După rânduita priveghere, în data de 11 noiembrie 1947, în prezenţa familiei îndurerate şi a unei asistenţe alese, în catedrala ortodoxă mitropolitană din Sibiu a avut loc slujba prohodului, oficiată de un sobor de preoţi, în frunte cu arhierul-vicar Teodor Scorobeţ. În cuvântările funebrale rostite acum de către Teodor Răşinăreanul, prof. dr. Ioan Lupaş şi pr. consilier Pavel Şendrea de la Cluj s-a evocat memoria preotului şi omului de litere care a fost Sebastian Stanca. Rămăşitele sale pământeşti au fost aşezate, spre veşnică odihnă, în cimitirul central din Sibiu[69].

6. CONTINUATORI

Înclinaţiile sale literare s-au transmis celor doi fii: Radu şi Horia Stanca. Poet, dramaturg şi regizor, redactor al revistelor *Mâine*, *Symposion*, *Curţile dorului* şi *Naţiunea română*, Radu Stanca (1920-1962) a fost, pe rând, asistentul lui Lucian Blaga la catedra de Filosofie a culturii (1943-1945), profesor de Estetica teatrului la Conservatorul popular din Sibiu (1945-1949), mentor şi membru marcant al Cercului literar de la Sibiu, actor (1947-1948), prim-regizor al teatrului sibian (1949-1961) şi al Teatrului Naţional din Cluj (1961-1962). A pus în scenă *O scrisoare pierdută*, *D'ale carnavalului*, *Hagi-Tudose*, *Suflete tari*, *Gaiţele*, *Steaua fără nume*, *Hangiţa*, *Maria Stuart*, *Casa inimilor sfărâmate*, *Trei surori*, *Unchiul Vania* ş.a. Poet neoromantic şi teoretician al *Resurecţiei baladei* (1945), a rămas un nume de referinţă în literatura română postbelică graţie operelor sale (majoritatea publicate postum): *Problema cititului* (Sibiu, 1943), *Ştefan Braborescu* (Bucureşti, 1965), *Versuri* (Bucureşti, 1966), *Teatru* (Bucureşti, 1968), *Acvariu* (Cluj, 1971), *Poezii* (Bucureşti, 1973), *Un roman epistolar* (Bucureşti, 1978)[70].

Un alt fiu, Horia Sebastian Stanca (1909-2002), urmând aceeaşi vocaţie de familie, s-a distins în peisajul literar autohton ca memorialist, cronicar dramatic şi traducător. Pentru întreaga sa activitate anterioară – colaborator al revistelor *Symposion*, *Gând românesc*, *Viaţa Românească*, *Transilvania*, *Naţiunea română*, *Tribuna*, *Steaua* etc., avocat la baroul din Cluj, jurisconsult la cartelul „Comerţul zahărului" din Bucu-

---

[69] *† Iconom stavrofor Dr. Sebastian Stanca* (Necrolog), în „Biserica Ortodoxă Română", an. LXV, 1947, nr. 10-12, p. 392-394; *† Dr. Sebastian Stanca* (Necrolog)..., p. 2; I. Lupaş, *op. cit.*, p. 2-3; V. Sava, *op. cit.*, p. 1.

[70] Marian Popa, *Dicţionar de literatură română contemporană*, ediţia a II-a, Bucureşti, 1977, p. 518-519; Mircea Zaciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicţionar esenţial al scriitorilor români*, Bucureşti, 2000, p. 781-783; vezi şi Idem, *Dicţionarul scriitorilor români*, vol. IV, Bucureşti, 2002, p. 337-340; M. Barbu, I. Lascu, I. Velica, M. Boboc, *op. cit.*, p. 260-266; D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 92-93 ş.a.

reşti, ofiţer de artilerie pe fronturile de la Odessa şi din Crimeea, ataşat de presă şi secretar cultural la Legaţia Română din Berlin, funcţionar în Ministerul de Externe şi în Ministerul Informaţiilor (1945-1946) – autorităţile comuniste l-au „răsplătit" cu o condamnare de trei ani muncă silnică (1952-1954) la Canalul Dunăre-Marea Neagră şi la Jilava. Ulterior, devine traducător la cooperativa „Dactilografia" din Bucureşti (1955-1957) şi şef la secţia periodice a Bibliotecii Central-Universitare din capitală (1958-1959). S-a impus în literatură ca autor al monografiilor (unele apărute sub pseudonimul Dan Vulcan): *Giuseppe Verdi* (Bucureşti, 1959), *Ciprian Porumbescu* (Cluj, 1975), *Fragmentarium clujean* (Cluj, 1987), şi ca traducător al unor opere de limbă germană: *Tragedia unui geniu (Friedemann Bach)* de Brachvogel (Bucureşti, 1969), *Maurul din Castilia* de Hermann Kestens (Bucureşti, 1974), *Teatrul de păpuşi* de Inge Borde Klein (Bucureşti, 1980) şi *Castelul Ortenau* de Otto Flanke (Bucureşti, 1986)[71].

Asist. Drd. FLORIN DOBREI
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

Protopresbyter Dr Sebastian Stanca – micromonograph presentation. *Hunedoara, ancient cradle of the Romanian people's formation, gave the nation not only material richness, but also many personalities. Among them we should count the protopresbyter, the writer, the historian and the publisher, doctor in Philosophy, Sebastian Stanca. Born in Petroşani in a old family of Romanian patriots – his father, the priest Avram from Vidra, was close related to the national hero Avram Iancu –, Sebastian Stanca took further the tradition of his precursors, putting the untirable penholder in the service of illumination of the brothers and sisters of the same people and the same faith. As a member of the clerk, he worked permanently at the spiritual formation of his people. He was one of the handcrafts of the regeneration in 1919 of the old Bishopric of Vad, with the headquarters at Cluj, where he activated until the end of his life. The man Sebastian Stanca died; his work will live forever.*

[71] M. Zaciu, M. Papahagi, A. Sasu, *op. cit.*, p. 335 – 337; M. Barbu, I. Lascu, I. Velica, M. Boboc, *op. cit.*, p. 257 – 259; D. Peligrad, Em. Budac, *op. cit.*, p. 93 – 94; M. Razba, *op. cit.*, p. 466 ş.a.

RT, 87 (2006), nr. 1, p. 144-169.
Drd. Sebastian Cârstea

PROBLEME AGRICOLE ŞI ECONOMICE ÎN TELEGRAFUL ROMÂN ÎN PERIOADA 1853-1873

Apariţia Telegrafului Român la 3 ianuarie 1853 a constituit un moment de răscruce în viaţa culturală a poporului român în general şi cea a presei în special. Se evidenţia astfel şi mai bine ţelul propus de întemeietorul şi promotorul acestui ziar, Mitropolitul Andrei Şaguna, care arăta că ziarul *„era menit să fie o foaie politică, industrială, comercială şi literară”*[1], pentru a răspunde astfel unui popor aflat sub loviturile opresiunii.

Este extrem de interesant de observat spectrul informaţiilor pe care Telegraful Român *„foaia cea mai modernă de peste Carpaţi”*[2] – cum o cataloga Mihai Eminescu a reuşit să le ofere în decursul timpului cititorului săi, având desigur în vedere faptul că a fost înfiinţat la 1853 când poporul român nu-şi realizase încă nici Unirea Principatelor şi nu-şi declinase Independenţa, având ca ideal punerea în practică a programului urmărit de Andrei Şaguna adică *„de a atinge şi dezbate... trebuinţele de căpetenie a poporului român şi a împărtăşi orice fapte şi întâmplări adevărate şi vrednice de ştiut din ţinuturile, oraşele şi satele în care se află români”*[3].

De aceea menţionăm doar o parte din temele importante prezentate pe larg în paginile Telegrafului Român. Problemele de ordin pastoral, cele didactice şi educaţionale, cele literare şi artistice, istorice şi culturale au fost împletite cu cele de protecţie a familiei, a mamei şi copilului, cu cele de asistenţă socială, coroborate cu problemele de nuanţe naţionale şi politice, teologice şi apologetice, cu cele preluate din periodicele din străinătate ce vizau viaţa naţional-politică a tuturor românilor.

Faptul că Telegraful Român a contribuit la reflectarea şi dezvoltarea vieţii publice româneşti[4] nu trebuie să ne surprindă, deoarece în decursul apariţiei sale a avut 23 de redactori de prestigiu, dintre care trei au activat în două perioade, 13 au fost profesori de Teologie, iar 7 redactori au ajuns ulterior membrii ai Academiei Române[5]. Iar prin aceasta Telegraful a reuşit să depăşească titulatura, prea uşor dată de către alţii, de *foaie provincială.* A reuşit să fie un ziar al românilor şi pentru români.

---

[1] T.R., 1953, an 101, nr. 1-2, p. 1.
[2] T.R., 1973, an 121, nr. 1-2, p. 2.
[3] T.R., 2003, an 151, nr. 1-2, p. 1.
[4] T.R., 1983, an 131, nr. 1-4, p. 2.
[5] T.R., 2003, an 151, nr. 1-4, p. 1.

Iată că în acest ziar al românilor şi pentru români nu au putut fi lăsate deoparte preocupările de ordin economic şi agricol. Se realiza astfel faptul că fără propăşirea economică nu se poate ajunge la propăşire culturală, socială, naţională şi religioasă. În această direcţie coloane întregi din Telegraful Român au fost ocupate în mod permanent cu tot felul de ştiri, cunoştinţe, realizări, îndemnuri şi sfaturi adresate poporului pentru obţinerea unei mai bune stări materiale prin intermediul unei agriculturi intense, printr-o creştere a animalelor în mod raţional, prin obţinerea de credite cu dobânzi mici[6].

Paginile Telegrafului Român destinate acestor teme de natură economică şi agricolă abundă de informaţii din aceste domenii, militând nu numai pentru informaţii de natură teoretică, cât şi pentru cele de natură practică. Datorită acestor tendinţe se încerca înfiinţarea de asociaţii, la început vom observa o fază incipientă a acestora, mai mult cu statut de proiect şi, abia ulterior, ca asociaţii de sine stătătoare.

Tema propusă poate să surprindă, şi mai mult decât atât, se poate ridica întrebarea asupra utilităţii unei astfel de tratări, când biserica este chemată să răspundă în primul rând cerinţelor de natură spirituală şi nicidecum celor de altă natură, deci cu atât mai puţin celor din sfera agricolului şi economicului, ce aparţin în mod indubitabil altui „domeniu".

Această întrebare aparţine însă cu siguranţă numai cunoscătorului neavizat de importanţa şi rolul pe care Biserica Ortodoxă Română din Transilvania l-a avut în viaţa, atât spirituală, dar şi cea socială, naţională, literală şi economică a poporului român de aici[7].

Revenind la ţelul prezentului studiu trebuie amintit faptul că o tratare comună a celor două componente, agricultura şi economia, ar crea nu numai greutăţi de ordin tehnic, dar şi o exprimare rezumativă a conceptului şi a modului în care se realiza agricultura şi economia în paginile ziarului transilvănean. De aceea o împărţire a ma-

[6] T.R., 1983, an 131, nr. 4-5, p. 3.

[7] De remarcat aici excelentul articol al Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Contribuţia Bisericii româneşti din Transilvania la promovarea economiei româneşti în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea*, în „Anuarul" Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna", Serie nouă II, 2001-2002, p. 92-101, Sibiu, 2002. Autorul articolului arată în primul rând rolul avut de Biserica românească din Transilvania în contextul politic precar în care românii erau obligaţi să îşi ducă existenta, amintind şi specificul biserici de aici. Era nu numai o călăuză spirituală pentru credincioşii săi ci şi o călăuză politică ce lupta pentru drepturile şi propăşirea fiilor săi. Iar economia era o parte constitutivă a acestei propăşiri. Sunt amintite două nume din sfera de activitate bisericească care s-au implicat în problemele de ordin economic, prin publicarea unor broşuri pentru îndrumarea ţărănimii. Petru Maior a prelucrat şi tradus din germană lucrări cu profil economic-agricol *Învăţătură pentru prăşirea pomilor*, Buda 1812, 171 p.; *Învăţătură de a face sirop şi zahăr din mustul tuleilor de cucuruz*, Buda, 1812, 24 p.; *Învăţătură despre agonisirea viţei de vie şi despre măiestria de a face vin, vinars şi oţet*, Buda 183, 109 p., *Învăţătură despre ferirea şi doftorirea boalelor, ale vitelor celor cu coarne, precum şi a cailor, oilor, şi porcilor*, Buda 1816, 130 p. Un alt autor de lucrări cu profil economic a fost protopopul Caransebeşului, Ioan Tomici cu traduceri din limba sârbă *Cultura albinelor sau învăţătura despre ţinerea stupilor*, Buda, 1823, 180 p.; *Învăţătură despre ţinerea şi creşterea omidelor de mătase*, Buda 1823, 70 p.

terialului în două părţi care să trateze în mod diferenţiat pe de o parte agricultura şi alte ramuri strâns legate de ea ca horticultură, pomicultură, viticultură etc., iar pe de altă parte economia cu tot ceea ce poate fi circumscris acestei sfere, devine o necesitate de ordin practic.

I. PROBLEME AGRICOLE ÎN TELEGRAFUL ROMÂN ÎN PERIOADA 1853-1873

Evidenţierea problemelor agricole în paginile acestui ziar ar putea determina la prima vedere impresia de lejeritate, dată pe de o parte de titlul complet al ziarului, iar pe de altă parte de conceptul combătut de către autorii articolelor apărute în Telegraful Român conform căruia agricultura este cunoscută de către toţi din moşi strămoşi şi ca atare poate fi făcută de către oricine, cu mijloacele deja cunoscute.

În această direcţie nu trebuie să ne mire multitudinea informaţiilor care se pot extrage din paginile Telegrafului, informaţii care nu aparţin exclusiv sferei agricole. Se întâlnesc însă şi informaţii ce pot face trunchi comun cu agricultura şi care vor putea fi menţionate în mod separat, dar având practic acelaşi scop: de a arăta cititorilor modul în care se poate face o agricultură menită să corespundă din punct de vedere tehnic cu cea a ţărilor dezvoltate.

Interesant este de urmărit modul în care se insistă întotdeauna nu numai asupra părţilor teoretice ale problemelor avute în vedere, ci şi asupra celor de ordin practic. Iar pentru materializarea acestor experimente practice sunt chemaţi să îşi exprime cunoştinţele în primul rând preoţii şi învăţătorii, ca unii care în timpul studiilor au avut contact direct cu agricultura şi cu alte ramuri ale economiei, toate făcute pe un temei ştiinţific şi raţional, care puteau astfel să producă în mod direct efectul scontat de către cei interesaţi în acest domeniu de activitate.

I.1 Agricultura-importanţă, scop şi mod de realizare

Este uşor de sesizat de către cititorul Telegrafului Român multitudinea de articole ce au drept temă centrală agricultura, ce urmăresc fie definirea conceptului în cauză, modul de realizare din trecut şi prezent, dar si felul în care trebuie efectuat săpatul pământului, însămânţarea acestuia, utilizarea îngrăşământului, recoltarea etc.

Practic încă de la apariţia sa Telegraful Român păstrează rubrici speciale, dacă nu în fiecare număr cel puţin la câteva numere, despre agricultură. În primele articole destinate acestei sfere avem o exprimare ambiguă a termenului „agricultură", astfel încât se poate cu greu defini scopul ei[8]. Poporul român este perceput ca un

[8] T.R., 1854, an 2, nr. 74, p. 292 – este realizată o retrospectivă istorică a conceptului de agricultură.

popor de agricultori[9], fapt datorat fie poziţiei geografice, fie împrejurărilor politice – *spre a fi legat de această ocupaţiune*, în timp ce numărul persoanelor implicate în comerţ şi industrie este mai mic decât al agricultorilor. Acelaşi lucru se poate spune despre crescătorii de animale şi despre minerit, însă ponderea acestora este mai ridicată decât a celor ocupaţi cu economia şi comerţul. Interesant este pentru noi că la acea dată creşterea vitelor, „lucrarea minelor" şi lucrarea pământului erau percepute ca ramuri ale agriculturii[10], agricultură ce cuprinde la rândul ei „împărăţia animalelor, mineralelor şi vegetalelor şi care are drept subramuri, sau ramuri mici economia stupilor, economia grădinei"[11]. Din agricultură se poate dezvoltata industria şi comerţul. Este necesară în această direcţie o agricultură înfloritoare pentru propăşirea societăţii[12].

Cu toate aceste ambiguităţi de definire se poate percepe necesitatea unei agriculturi care să tindă spre o perfecţionare. Tocmai în acest sens se indică în termenii foarte concişi practicarea comasării pământului – pentru rezultate mult mai bune – de către comunităţile de agricultori după exemplul Ungariei[13], a arendei practicate de către proprietari sau de către stat şi mai ales condiţiile în care se realiza această arendă[14], parcelarea loturilor ce urmează a fi cultivate[15], terenurile proprietarului să fie apropiate între ele, asanarea terenului[16], informaţii referitoare la pregătirea şi realizarea secerişului mai ales când era vorba despre o recoltă foarte bogată[17], deci cu alte cuvinte o agricultură care să fie realizată după metode noi, adică prin încercări de „îmbunătăţire a pământului, de întrebuinţare a pământului şi a instrumentelor, dar şi prin utilizarea unui nou mijloc, adică cărţile scrise şi tipărite"[18]. Se constată astfel importanţă elaborării unor lucrări scrise, dar mai ales utilizarea cărţilor publicate de agronomii specializaţi, profesionişti în domeniu, chiar dacă sunt străini.

---

[9] T.R., 1855, an 2, p. 5 şi nr. 3, p. 9 – o retrospectivă istorică a agriculturii. Interesantă este o statistică din alte ţări referitoare la procentul pe care îl ocupă agricultura în viaţa economică: Rusia 4/5 din populaţia ţării este încadrată în acest domeniu, Franţa 3/5 iar Anglia 1/3.Se aminteşte faptul că agricultura este în strânsă legătură cu clima şi calitatea pământului. Se vorbeşte în termeni cunoscuţi şi astăzi despre proprietarii de pământ, despre arendarea liberă a pământului de către proprietar.

[10] T.R., 1853, an 1, nr. 6, p. 21.

[11] *Ibidem*, p. 21.

[12] T.R., 1853, an 1, nr. 5, p. 17; dar şi T.R., 1868, an 16, nr. 16, p. 61.

[13] T.R., 1857, an 5, nr. 16, p. 62.

[14] T.R., 1866, an 14, nr. 13, p. 151 şi urm. Aici se aduc informaţii interesante despre modul de arendare. Sunt amintite parcelele scoase spre arendare, locul, suprafaţa, preţul de pornire al licitaţiei, garanţia de 10 procente din preţul de parcelei plătită de către orice participant la licitaţie etc. Nr. 51, p. 202; nr. 53, p. 214; nr. 57, p. 228 şi nr. 75, p. 301 din acelaşi an aminteşte despre alte parcele scoase către arendare lângă Braşov respectiv Turda şi desigur condiţiile de materializarea a acesteia.

[15] T.R., 1866, an 14, nr. 6, p. 24 – nu trebuie uitat faptul că parcelarea pământului stă în strânsă legătură cu creşterea populaţiei, de unde rezultă o agricultură ce trebuie făcută mult mai raţional.

[16] T.R., 1855, an 3, nr. 4, p. 13.

[17] T.R., 1866, an 14, nr. 48, p. 192; nr. 60, p. 240.

[18] T.R., 1853, an 1, nr. 9, p. 33.

Bineînţeles că se tinde spre o agricultură cât mai raţională, de aceea se combină informaţiile venite nu numai din sfera ştiinţifică, ci şi din cea practică. Astfel faptul că „chimiştii au început să cerceteze condiţiile de viaţă ale plantelor" combinat cu descoperirea „structurii plantelor, mineralelor pe care le primesc din pământ, felul solurilor" determină o mai bună cunoaştere „a principiilor cardinale pe care se bazează agricultura, adică materiile nutritive ale plantelor-organice şi anorganice-precum şi importanţa unei rotaţii a culturilor alături de care importanţa îngrăşămintelor, felul şi modul de distribuire al acestora"[19] demonstrează faptul că se intenţionează realizarea unei agriculturi moderne, capabilă să ridice nu numai calitatea produsului, ci şi productivitatea.

I.2 Societăţile agricole – înfiinţare, mod de funcţionare, scop

Surprinde în mod deosebit de plăcut dorinţa de înfiinţare a Societăţilor agricole, deşi până la înfiinţarea lor va trece o perioada destul de lungă de timp. Cu toate acestea încă din primul an al apariţiei sale Telegraful Român vorbeşte despre ele ca fiind organizaţiile ce ar trebui să ocupe cel dintâi loc în viaţa agricultorilor, deoarece este necesară unirea ideilor, a cunoştinţelor şi experienţelor.

Se arată faptul că existenţa societăţilor pentru exploatarea industriei, comerţului, a artelor şi a ştiinţelor, atrage automat necesitatea acestora şi pentru agricultură, pentru că astfel sporeşte nu numai bunăstarea omului, ci şi puterea statului. Astfel în Monarhia austriacă mai multe popoare au societăţi agronomice organizate şi active: „oare nu s-ar putea şi nu ar trebui şi poporul român să se folosească de asemenea însoţire spre a-şi exploata mai bine economia"[20]. Problema acestor „însoţiri agricole"[21] este extrem de importantă, deoarece dă posibilitatea celor care se înscriu în aceste asociaţii să îşi etaleze propriile cunoştinţe.

De aceea scopul societăţii este de a se aduce înlesniri, îmbunătăţiri şi perfecţiuni pe care un om singur nu e în stare să le aducă. Pentru materializarea acestui scop este extrem de important modul în care poate funcţiona şi se poate înfiinţa o astfel de societate agronomică. În acest sens sunt amintite câteva principii, care trebuiesc îndeplinite. Ele sunt următoarele: comunicarea experienţelor deja realizate, experimente cu plante, maşini şi unelte, întrebuinţarea maşinilor şi uneltelor, experimentele şi rezultatele trebuiesc făcute public, relaţii comerciale între târguri şi negustori, comerţ între diferite zone geografice cu produse ce nu au căutare pe piaţa internă, acordarea de premii pentru rezultatele bune, colecţii de produse, cataloage ale produselor, modele

[19] T.R., 1866, an 14, nr. 2, p. 6-7. Interesant este modul în care se insistă asupra felului în care se poate *reîmprospăta pământul cu minerale prin lăsarea paielor şi recoltarea spicelor*. Nr. 3, p. 10-11 arată faptul că pe lângă îngrăşămintele naturale, care sunt cele mai indicate, se pot utiliza şi cele artificiale (exemplu *măcinarea oaselor*).

[20] T.R., 1853, an I, nr. 10, p. 37.

[21] T.R., 1868, an 16, nr. 99, p. 403 – aceste însoţiri sunt capabile de a da randament şi în domeniul financiar, mai ales că se poate avea în vedere şi înfiinţarea unor reuniuni de împrumut şi a acumulării de capital.

şi cărţi, publicarea de lucrări şi a unor periodice, necesitatea unui fond bănesc ce implică necesitatea unor contribuţii benevole, întemeierea statutelor spre aprobarea înaltului Guvern, locul şi timpul când se întâlnesc societăţile. La fel de importantă este alegerea unui preşedinte, a unui grefier responsabil şi cu sarcinile contabile şi a unui comitet de lucru[22]. Observăm fără nici o greutate principiile moderne pentru acea perioadă în ceea ce priveşte întemeierea unei societăţi, principii în cea mai mare parte valabile şi astăzi.

Extrem de interesant este modul în care se aminteşte despre sensul şi scopul societăţilor de agricultură. Aceste societăţi nu implică o deposedare a pământului „ceea ce ar însemna comunism", ci faptul „că fiecare om îşi va lucra moşia sa"[23], având de această dată posibilitatea să o facă la standarde mai ridicate. Nuanţat este de altfel şi interesul manifestat de diferite reuniuni, asociaţii agronomice, desigur aflate într-o stare incipientă şi aparţinând altor etnii[24], desigur cu văditul scop de a se realiza un progres vizibil.

Firesc că fondarea unor astfel de societăţi atrage după sine un specific al acestora. Desigur că se pot înfiinţa societăţi pentru cultura viţei de vie, a grădinilor, a viermilor de mătase, a creşterii animalelor-lucruri despre care vorbeşte Telegraful Român în paginile sale atunci când aminteşte despre reuniunea agronomică de la Cluj unde au fost discutate toate aceste lucruri[25], având desigur drept model ţările europene.

O dezvoltare a conceptelor agricole, capabile să ajungă la toţii agricultorii atrage după sine şi necesitatea Institutelor agronomice, unde cunoştinţele teoretice de agricultură să fie coroborate cu cele practice. De aceea discuţia despre înfiinţarea unui astfel de institut este intens mediatizată, făcându-se şi de această dată paralelism cu alte ţări. Un asemenea institut trebuie să fie alcătuit – se arăta în Telegraful Român – „din două componente pe de o parte personalul şi materialul necesar studiului, iar pe de altă parte pământul, uneltele agricole şi vitele trebuincioase pentru partea practică"[26]. În aceeaşi direcţie se militează şi pentru fermele model, mai ales datorită faptului că se pot transmite cunoştinţe de natură practică.

Ştiri la fel de mediatizate au fost acelea privitoare la înfiinţarea şcolilor de agricultură, al căror scop a fost privit în mod diferit în epocă, mai ales în ceea ce priveşte sistemul de funcţionare a acestor şcoli. Combinarea specialităţilor agronomice – *ştiinţa despre producerea plantelor şi animalelor, ştiinţa despre boala vitelor şi*

---

[22] T.R., an 1, 1853, nr. 10, p. 38 şi T.R., 1855, an 3, nr. 5, p. 17.

[23] T.R., 1855, an 3, nr. 5, p. 17.

[24] T.R., 1863, an 11, nr. 4, p. 13, nr. 16, p. 61 – astfel Asociaţiunea agronomică de la Cluj este informată de proiectul căii ferate şi a costurilor implicate.

[25] T.R., 1866, an 14, nr. 38, p. 151

[26] T.R., 1855, an 3, nr. 6, p. 21. Se vorbeşte astfel despre Institutele agronomice din Germania – Aşezământul de stat de la Mioglin 1804, Ungaria – Aşezământul de la Altenburg, 1808, Grecia – Institutul de stat de la Corint, 1829 etc.

[27] T.R., 1868, an 16, nr. 89, p. 353.

vindecarea lor, instruirea practică a lucrărilor din agronomie etc.– cu specialitățile auxiliare – *geometria, știința despre zidirea agronomică și desenul mașinilor, geografia, istoria* etc.[27] – aveau drept scop elaborarea unui plan de învățământ cât mai vast pentru școlile agronomice ce urmau a fi deschise în cercurile transilvănene (o școală pentru cercul Brașovului, alta pentru cercul Bistriței și alta pentru cercurile Sibiului, Mediașului și Sighișoarei).

Se observa așadar o dorință clară a agricultorilor transilvăneni de etnie română de a înființa anumite asociații agricole capabile să le apere și să le protejeze interesele[28]. Desigur că acest interes trebuie coroborat cu faptul că alte etnii transilvănene înființaseră deja astfel de asociații agricole, care au avut rezultate benefice[29].Tocmai în acest sens până la realizarea societăților agricole s-a militat neîntrerupt pentru acest lucru prin intermediul presei și al publicațiilor de specialitate (se poate aminti spre exemplu broșura editată de George Vintilă – *Curs de practică a grădinăriei și economiei casei* – care se axa în lucrarea sa asupra lucrărilor specifice în agricultură, asupra modului de efectuare și asupra ultimelor realizări în domeniu-militând în final pe necesitate unor școli de profil)[30], care iată că deveneau unul dintre mijloacele cele mai adecvate de promovare a acestor idei.

I.3 Viticultura și pomicultura-ramuri ale agriculturii în Telegraful Român între 1853-1873

Viticultura apare ca fiind una din subramurile agriculturii și de aceea este tratată ca atare de către autorii articolelor din Telegraful Român. Sunt redate informații privind nu numai cultivarea viței de vie, ci și producerea vinului.

O retrospectivă istorică în ceea ce însemnează cultura viței de vie începe cu locul de origine al plantei, apariția și răspândirea ei, suprafețele cultivate în diferite țări cu această plantă[31]. Semnificativ este de asemenea locul care trebuie ales de cultivator pentru ca vița de vie să aibă o productivitate ridicată, „modul de înmulțire prin lăstari și butași", dar mai ales necesitatea unei „înmulțiri a viței nobile prin înlăturarea celor de rând", la care se poate desigur adăuga"deosebirea deplinei maturități, temperatura potrivită a locurilor de fermentare a mustului"[32], precum și utilizarea îngrășămintelor.

---

[28] T.R., 1868, an 16, nr. 7, p. 25 – este extrem de interesant modul în care redactorii Telegrafului percep ideea de reuniune agricolă. Ea nu este destinată numai agronomului, ci este chemat și intelectualul să aducă obolul său, desigur cultural, la materializarea ideilor benefice în acest sens. Așa putem înțelege interesul pentru meteorologie, chimie, fizica pământului etc.

[29] T.R., 1868, an 16, nr.11, p.142 – despre înființarea la Sibiu în 1845 a *Reuniunii agronomice pentru fondul regesc ardelean* prin coloniștii străini din Wurtenberg precum și largul concurs al tiparului.

[30] T.R., 1872, an 20, nr. 27, p. 108.

[31] T.R., 1855, an 3, nr. 60, p. 237.

[32] T.R., 1866, an 14, nr. 30, p. 119.

Nu este trecută cu vederea nici producerea şi comercializarea vinului, în acest caz fiind amintit anul de fabricaţie şi zona de provenienţă precum şi cantitatea scoasa la vânzare[33], cumpărătorul având astfel posibilitatea de a alege soiul cel mai indicat.

Interesul este manifestat şi în direcţia bolilor specifice, care pot afecta această cultură, pentru eradicarea acestora sunt indicate şi unele metode cum ar fi „leşia, stropirea cu apă cu var, cu apă sărată, cu apă de mare", aplicate desigur şi în funcţie de natura eventualei boli[34].

În ceea ce priveşte pomicultura se intenţionează obţinerea unor soiuri cât mai productive, de unde şi interesul pentru „nobilarea pomilor în orice parte a anului" precum şi a dorinţei de a se aduce la cunoştinţa cititorului modul în care "poate lua economul de 3-4 ori mai multe fructe pe an de pe un acru"[35]. Pentru a se demonstra interesul crescând pentru pomicultură al românilor transilvăneni se insistă în paginile ziarului şi asupra altor evenimente din activitatea acestor producători. Astfel numerotarea pomilor „nu este bine primită mai ales de către ţărani care se temeau de o eventuală introducere a unei contribuţii noi şi au preferat negarea proprietăţii asupra pomilor"[36]. În aceeaşi direcţie de protejare a arborilor, dar de această dată împotriva agenţilor externi reprezentanţi prin animalele rozătoare se insistă pe modalităţile de îndepărtare a acestora[37].

În strânsă legătură cu pomicultura este reliefat modul concret de obţinere a unor produse de consum care se pot desface pe piaţa economică. Este vorba de producţia de ţuică, produs care are drept materie primă în special fructele pomilor. Interesantă este în această direcţie una din întâlnirile Astrei unde se face un scurt istoric al acestei băuturi, arătându-se pe de o parte rezultatele pozitive – care înseamnă un profit financiar pentru producător –, dar şi cele negative, referitor bineînţeles consum. Merită desigur amintită şi statistica făcută în legătură cu consumul pe cap de locuitor[38], de unde dorinţa unei limitări în ceea ce priveşte producţia, lucru ce se poate realiza şi prin intermediul presei. Deşi consumul este ridicat se critică modul în care unii producători au încercat să scoată un profit din comercializarea unui produs impropriu consumului[39], datorită bineînţeles materiei prime utilizate.

---

[33] T.R., 1856, an 4, nr. 3, p. 12.

[34] T.R., 1853, an 1, nr. 64, p. 253.

[35] T.R., 1866, an 14, nr. 7, p. 28. Informaţiile sunt preluate din „Amicul economiei practice", unde se militează şi pentru importanţa cărţilor în această ramură de activitate.

[36] T.R., 1866, nr. 16, nr. 87, p. 349.

[37] T.R., 1871, an 19, nr. 9, p. 36 – un remediu împotriva iepurilor care rod scoarţa pomilor fructiferi este „o alifie care se pune la tulpina pomilor şi se evită astfel atacul iepurilor".

[38] T.R., 1872, an 20, nr. 61, p. 241, nr. 62, p. 245, nr. 63, p. 249 – se insistă în special asupra diminuării consumului.

[39] T.R., 1872, an 20, nr. 93, p. 366 – se aminteşte de „rachiul vopsit" şi de prejudiciul adus statului.

I.4 Creşterea animalelor, târgurile agricole şi expoziţiile agronomice în Telegraful Român

Aminteam la începutul capitolului destinat agriculturii că creşterea animalelor era percepută ca fiind o componentă a agriculturii. De aceea am şi încadrat această activitate în partea destinată exclusiv agriculturii, deoarece munca agricultorului era strâns legată în perioada de care ne ocupăm de animalele pe care le creştea, iar pe de altă parte creşterea animalelor era de cele mai multe ori împletită cu agricultura, ambele formând o componentă majoră a activităţii cotidiene a ţăranului român.

Creşterea animalelor a fost strâns legată de agricultură şi din acest punct de vedere a fost extrem de important pentru agricultorul transilvănean atât ajutorul fizic oferit de animale la munca câmpului, cât şi cel alimentar, nutriţional.

Se insistă mai mult în cazul acestui periodic, prin intermediul articolelor publicate şi ulterior traduse din presa maghiară, asupra creşterii cailor[40], a oilor[41], dar mai ales asupra creşterii vitelor. Alegerea celor mai bune soiuri de animale, unele destinate pentru munca câmpului şi altele pentru producţia de carne şi lapte, alegerea exemplarelor pentru reproducere, care trebuie să îndeplinească anumite proprietăţi, timpul pentru reproducere, modalitatea de hrănire şi mai ales utilizarea „sistemelor moderne de administrarea a hranei"[42]. Nu sunt uitate nici alte criterii de baza cum ar fi spre exemplu numerotarea animalelor vite şi însemnarea lor pentru a se evita furtul de vite şi bineînţeles a posibilelor confuzii între diferitele comunităţi agricole, încheierea contractelor de vânzare-cumpărare prin „înmânarea unei ţădule" care să fie coroborată cu avizul „veterinarului care să cerceteze animalul"[43]. Iată principii moderne întâlnite în economia de piaţă de astăzi doar cu unele modificări de ordin tehnic.

O creştere a animalelor presupune şi respectarea unor criterii de bază, care pot sta la baza dezvoltării materiale a crescătorului. Astfel alegerea păşunilor, producţia proprie a materiilor prime necesare, schimbul de animale şi mai ales de păreri între crescători[44] – sunt doar unele din măsurile ce ar putea avea o valoare pentru cei implicaţi în acest domeniu. De asemenea nu poate fi realizată o creştere a animalelor fără o profilaxie a eventualelor boli ce pot să apară în această ramură de activitate. Informaţiile despre apariţia, transmiterea dar şi tratarea diferitelor boli ale animalelor

[40] T.R., 1864, an 12, nr. 39, p. 154. Acest articol este dedicat în special modalităţii de recompensare a crescătorilor de cai, realizată de către o comisie care să urmărească anumite aspecte ca vârsta animalului, numărul de exemplare rezultat etc.

[41] T.R., 1865, an 13, nr. 19, p. 73 – sunt relatate pe larg greutăţile întâmpinate de crescătorii de ovine în contextul perioadei respective datorită unei majorări a taxelor de păşune, *îngustarea hotarelor din România învecinată,* fapt care atrage în mod inevitabil o scădere a situaţiei materiale a crescătorilor animalelor de acest gen.

[42] T.R., 1859, an 7, nr. 48, p. 193 – un articol publicat în Foaia de Agricultură din Iaşi şi care explică un nou sistem de hrană pentru cabaline experimentat în Anglia (un amestec mărunţit de fân şi ovăz mult mai indicat decât metoda clasică).

[43] T.R., 1857, an 5, nr. 46, p. 181; nr. 47, p. 185; nr. 48, p. 189.

[44] T.R., 1965, an 13, nr. 21, p. 81.

sunt dezbătute în Telegraful Român. Vorbindu-se despre ciuma vitelor se arată câteva procedee standard ce trebuiesc îndeplinite: separarea animalelor bolnave de cele sănătoase, dezinfecţia şi dezinsecţia spaţiului destinat animalelor infestate, dezinfecţia vaselor utilizate, evitarea contactelor cu alte animale necunoscute[45], etc. Aceeaşi preocupare privitoare la modul de exploatarea al animalelor dar mai ales la profilaxia unor boli este dată şi în cazul crescătorilor de cabaline, anume apariţia bolii, tratamentul ce trebuie urmat, modul de obţinere al medicamentului, clarificarea modului în care au apărut unele boli considerate ca fiind cunoscute de către toţi crescătorii[46].

Modalităţile pe care conducerea politică a căutat să le pună în practică pentru stimularea crescătorilor de animale nu sunt ocolite de către redactorii Telegrafului Român şi, ca atare, sunt amintite toate aceste încercări. Astfel premiile acordate cu prilejul diferitelor expoziţii vizează o distribuire a premiilor pentru animalele cornute mari, dar şi pentru cabalinele destinate reproducerii, pentru porcine dar şi pentru ovine[47]. Datorită faptului că la momentul respectiv agricultura era privită ca având o strânsă legătură cu creşterea animalelor, nefiind posibilă o despărţire a celor două ramuri, se pot acorda premii şi pentru cultivatorii de in şi cânepă, de tabac, precum şi pentru „maşinile şi ustensilele" necesare realizării întregului proces în cauză.

Ştirile despre **târgurile** ţinute fie în Transilvania, fie din Ungaria sau din alte zone sunt o constantă în paginile Telegrafului. Aceste informaţii sunt legate de locul unde se ţine târgul, de condiţiile în care s-a ţinut, produsele expuse spre vânzare, preţul acestor produse – care fie erau mai ridicate, fie mai scăzute în funcţie de sezon – de unde diferenţele mai ales între târgurile de primăvară şi cele de toamnă[48]. De multe ori Telegraful Român prezintă în paralel situaţia din pieţele Transilvaniei tocmai pentru a se ilustra diferenţele de preţ şi a produselor care au avut căutare, în

---

[45] T.R., 1861, an 9, nr. 38, p. 148, T.R. 1863, an 11, nr. 61, p. 247 – se aminteşte despre întrebuinţarea „prafului Kormenburg" şi a locului de unde poate să fie procurat. Aceeaşi grijă pentru eradicarea unor boli specifice vitelor se poate evidenţia şi din paginile T.R. 1869, an 17, nr. 74, p. 316 şi nr. 91, p. 385, unde se vorbeşte despre „boala de gură şi picioare la vitele cornute", mai ales privind zona de răspândire a acestor boli şi mijloacele profilactice. Alte informaţii de acelaşi gen în T.R., 1869, an 17, nr. 30, p. 11 şi nr. 42, p. 177 şi T.R., 1870, an 18, nr. 26, p. 108 – în dorinţa de a se evita pagubele mari provocate de boli. Alte informaţii despre diferitele boli ale animalelor sunt aduse în paginile T.R., 1872, an 20, nr. 15, p. 59. Este vorba despre informaţia preluată din ziarul Albina referitoare la modul în care poate fi tratată „gălbeaza oilor".

[46] T.R., 1869, an 17, nr. 27, p. 110 – militează pentru o exploatare raţională a animalelor de tracţiune, coroborată cu o îngrijire adecvată a acestora. T.R., 1859, an 7, nr. 28, p. 112 – este vorba de boala numita *buza mânzului*, nr. 49, p. 196 – informaţii despre boala numită *năduşala cailor.*

[47] T.R., 1866, an 14, nr. 6, p. 22.

[48] T.R., 1853, an 1, nr. 1, p. 2. Se arată că datorită condiţiilor meteo nefavorabile târgul de iarnă de la Sibiu nu a avut căutare; nr. 22, p. 87 – târgul din Ungaria a fost bogat atât în produse manufacturiere ce nu au avut căutare, cât şi în cele cerealiere – sunt amintite mai multe sortimente – care au avut aceeaşi soartă. Apoi T.R., 1855, nr. 32, pag. 126, nr. 45, p. 177. Acelaşi lucru este arătat şi în nr. 1, p. 2 din 1857. Se constată la târgul din anul respectiv dublarea preţului la animale „o pereche de boi care în toamnă era 120 de florini acum este 240 de florini". Informaţii de acelaşi gen în T.R. 1857, nr. 38, p. 149; nr. 70, p. 277.

special cele cerealiere[49], dar şi cele de altă natură, care desigur au avut cauze obiective şi subiective.

Informaţiile despre târguri sunt de foarte multe ori completate cu indicaţii şi sfaturi precise privind utilizarea presei de specialitate care poate contribui la o productivitate mai ridicată a produselor aduse spre vânzare în târguri. Biserica este chemată să îşi aducă şi ea contribuţia la răspândirea acestor mesaje, pentru ca şi prin intermediul ei sfaturile şi indicaţiile utile agricultorilor „să ajungă la inima poporului"[50].

Dorind să exprime cât mai bine importanţa exemplului, a lucrului practic pentru dezvoltarea unei agriculturi moderne, Telegraful Român insistă foarte mult asupra expoziţiilor agronomice organizate în ţară şi desigur în străinătate. Rezultă astfel informaţii despre posibilitatea participării la aceste expoziţii, dar şi despre schimbul direct de opinii şi păreri între agricultori. Prima relatare a unei expoziţii este rezultatul celei din 1857 de la Viena unde atracţia tuturor a fost manifestată pentru standul de maşini şi unelte agricole, dar şi cel „de flori, produse ale câmpului, ale economiei de pădure, şi al vitelor cornute"[51]. Astfel se poate constata interesul pentru acest mod de manifestare a celor implicaţi în domeniul agricol.

Faptul că aceste expoziţii sunt cele mai bune prilejuri pentru încheierea unor relaţii comerciale între ţări diferite sau provincii de acelaşi fel determină un îndemn constant la participarea acestor expoziţii. Sunt salutate diferite astfel de expoziţii „de producte, manufacte şi artefacte ieşite din mâini omeneşti", fiind arătate şi produsele extrem de diversificate care pot fi expuse „produsele pământului, manufacturi şi obiecte de industrie şi meserii, artefacte (adică obiecte lucrate după nişte reguli deosebite ca icoane, sculpturi etc., animale)" precum şi perioada de desfăşurare a expoziţiei în cauză precum şi a timpului de expediţie a produselor vizate spre expunere[52].

Toate obiectele participante la o expoziţie organizată la Braşov la 16 iulie 1862 au putut fi clasificate după alte principii „cele ieşite din mâinile femeilor (pânzăria, ţesătura de lână, cusături, lucruri în piele fină etc.), cele ieşite din mâinile bărbaţilor (produse de câmp, produse de dealuri, produse din sânul pământului etc.), cele ieşite din mâinile bărbaţilor şi femeilor (ceară, faguri, muştar, seminţe de legume, săpunuri etc.)"[53], organizate în expoziţie de către o comisie specială „Comisia de censori şi arbitrii", având desigur rolul de a organiza totul la un standard cât mai ridicat.

La fel de importante au fost în paginile revistei transilvănene şi opiniile celor care au luat parte la deschiderea unor astfel de expoziţii cu „peste 2200 de obiecte şi

[49] T.R., 1866, an 14, nr. 33, p. 131, nr. 40, p. 159; nr. 42, p. 167. Unele informaţii sunt axate doar pe anumite produse. Nr. 38, p. 151 aminteşte doar de preţul pentru grâu, secară, ovăz şi porumb ca fiind produsele cele mai cultivate şi căutate în pieţele transilvănene. Acelaşi gen de informaţii le întâlnim şi în T.R., 1873, an 21, nr. 73, p. 276 unde preţurile produselor cerealiere sunt coroborate cu cele ale animalelor arătându-se şi „lucrurile care sunt de neapărată trebuinţă în casă".

[50] T.R., 1858, an 6, nr. 36, p. 141.

[51] T.R., 1857, an 5, nr. 36, p. 141.

[52] T.R., 1862, an 10, nr. 2, p. 5, nr. 36, p. 130.

[53] T.R., 1862, an 10, nr. 37, p. 143.

sunt martori obiectivi ai industriei şi spiritului de activitate al poporului român", fie că au fost „români sau străini, majoritate au fost mulţumiţi de cele văzute... dar au fost şi din aceea care s-au arătat circumspecţi asupra capacităţii românilor de a produce obiecte de valoare" şi poate tocmai de aceea se dorea tipărirea unui Catalog aranjat pe comitate, oraşe şi localităţi[54]. În virtutea aceluiaşi fapt, organizarea unor astfel de expoziţii au atât pentru organizatori cât şi pentru participanţi o valoare dublă, deoarece pe de o parte se poate evidenţia valoarea morală (deoarece românii au ocazia de a cunoaşte facultăţile proprii) şi o alta materială (de concurenţă cu ceilalţi producători de alte etnii). Se observă aşadar dorinţa de a acorda încredere pe viitor celor care doresc organizarea unor astfel de expoziţii.

I.5 Sfaturi-îndrumări către ţărani

Se poate uşor remarca faptul că un spaţiu special acordat de Telegraful Român este cel al sfaturilor date către ţărani. Aceste sfaturi apar în diferite rubrici ca „Monarhia Austriacă", „Varietăţi", „Însemnări peste zi", având o întindere diferită. Se înţelege că şi informaţiile erau diversificate de la cele de panificaţie[55], la cultura tabacului[56], ştiri privind producerea de ţuică, din diferite materii prime, dar mai ales a modului de impozitare a acestui produs[57], de la fabricarea „drojdiei tescuite după metoda cea nouă"[58] şi a oţetului după o nouă metodă vieneză[59] la importanţa culturii cartofului şi raportul dintre această cultură şi „legumele păstăioase" din punct de vedere nutritiv[60], de la cele care priveau cultura viermilor de mătase[61], până la încercarea unor culturi noi în Transilvania cum este cultura agrişilor, capabilă să devină o furnizoare de materie primă pentru vin[62], dar şi modurile diversificate de utilizare a produselor de natură animală – ca de exemplu o nouă metodă de producere a postavurilor[63] –, sau înfiinţarea unei fabrici de marochinărie – *o fabrică de piei cu acţii* – la Turda[64], practic o paletă foarte largă de sfaturi care ar putea fi urmărite.

[54] T.R., 1862, an 10, nr. 64, p. 251; nr. 72, p. 286; nr. 73, p. 287; nr. 74, p. 291.

[55] T.R., 1854, nr. 16, p. 62 – se arăta că „cea mai bună pâine se face din două părţi de făină şi una de curcubete, acesta din urmă se cultivă în Banat şi Ungaria".

[56] T.R., 1857, an 5, nr. 74, p. 294 – se vorbeşte despre „industria tabacului" rezultată din utilizarea frunzelor de tabac şi hârtie. T.R. 1866, an 16, nr. 9, p. 35 vorbeşte în schimb despre preţul acestui produs care fiind foarte mic a determinat o păstrare a acestuia de către producător. Alte numere ale Telegrafului Român aduc informaţii suplimentare despre această cultură: astfel T.R., 1867, an 15, nr. 34, p. 136 aminteşte că această cultură ar trebui să fie supusă unei impozitări.

[57] T.R., 1869, an 17, nr. 44, p. 186. Astfel printre materiile prime utilizate pentru producerea acestei băuturi se face amintire de porumb, cereale, legume, morcovi şi sfecla de zahăr.

[58] T.R., 1862, an 10, nr. 20, p. 78.

[59] T.R., 1862, an 10, nr. 24, p 38.

[60] T.R., 1872, an 20, nr. 41, p. 163.

[61] T.R., 1856, an 4, nr. 38 p. 152 şi nr. 41, p. 161.

[62] T.R., 1869, an 17, nr. 50, p. 210 – se explică modul de cultivare şi îngrijire a acestei culturi.

[63] T.R., 1866, an 14, nr. 2, p. 8.

[64] T.R., 1867, an 15, nr. 64, p. 256.

În ceea ce priveşte cultura **viermilor de mătase** trebuie să se facă simţită şi o implicare din partea guvernului care să sprijine această nouă ramură, mai ales în contextul pionieratului făcut în domeniu. Sfaturile cele mai bune pot veni însă din partea învăţătorilor, absolvenţi ai Institutului teologico-pedagogic de la Sibiu, instruiţi din punct de vedere tehnic în această privinţă, precum şi din aprofundarea progreselor făcute în alte ţări.

O altă ramură a economiei care a găsit în viaţa agricultorului transilvănean o largă răspândire este **apicultura.** Cititorul Telegrafului Român era familiarizat cu retrospectiva istorică făcută în contextul prezentării unor informaţii vaste şi de importanţă sporită. Tocmai de aceea se dau informaţii despre numărul de albine dintr-un stup, despre împărţirea membrilor din acel stup în albine, trântori şi regină, despre modul în care trebuie cercetat stupul de către apicultor, despre locurile ideale pentru „cultura albinelor", modul de înmulţire al acestora, timpul de „roire" al albinelor tinere, perioada cât ţine această „roire", modul de colectare al fagurilor, de protejare a albinelor şi automat al stupilor etc.[65] Se poate aşadar constata foarte uşor că informaţia oferită era extrem de vastă, astfel încât chiar şi necunoscătorul în domeniu se putea implica în această activitate uşoară, dar extrem de profitabilă. Informaţia pleca de la generalităţi până la anumite detalii tehnice, într-o ordine firească şi logică.

Importanţa **solului, a pământului** arabil şi a felului în care trebuie realizat aratul devine o constantă pentru paginile dedicate de Telegraful Român agriculturii. Astfel se explică faptul că „pământul trebuie arat pentru ca aerul să pătrundă mai bine în el, deoarece aratul sau săpatul pământului are efectul unui îngrăşământ". Nu este uitată nici importanţa îndepărtării buruienilor care „consumă grăsimea pământului". Sunt înşiruite şi materiile necesare pentru creşterea plantei cultivate, aceste materii „sunt primite o parte din pământ, o parte din aer" arătându-se mai profund că "oxigenul şi acidul carbonic sunt acele substanţe a căror influenţă face... să se înmulţească puterea pământului"[66]. Terenul arabil trebuie utilizat la maxim, avându-se însă în vedere un raport echitabil între suprafaţa deţinută de un proprietar şi forţa de muncă[67] (aici este extrem de interesantă paralela care se face în legătură cu suprafaţa din teritoriul Ardealului deţinută de români şi suprafaţa aparţinând celorlalte naţionalităţi, dar mai ales structurarea lui în pământ productiv şi neproductiv, primul la rândul său structurat pe „arături, fânaţie, vinaţie şi trestii"[68]), combătându-se o idee vehiculată în legătură cu modul de folosire a acestuia, anume 1/3 din terenul arabil trebuie lăsat „să se

[65] T.R., 1857, an 5, nr. 78, p. 312; nr. 79; p. 316; nr. 80, p. 320.

[66] T.R., 1857, an 5, nr. 38, p. 149.

[67] T.R., 1862, an 10, nr. 36, p. 137 – în acest caz este reprodus un articol din ziarul „Ţăranul Român" apărut în România, arătându-se că numai fertilitatea solului nu este suficientă, este necesară şi o forţă de muncă suficientă în acest sens.

[68] T.R., 1864, an 12, nr. 33, p. 131 – este extrem de interesantă repartiţia pământului către maghiari, saşi şi români în timpul a trei perioade diferite anume *după desărcinarea pământului, după Mersich – inginer cadastralu – şi după darea pământului de astăzi.* Articolul este bazat pe informaţia apărută în presa maghiară Kol. Koezl nr. 22, 1864.

odihnească", opinându-se pentru o săpătură adâncă – identică cu cea făcute în alte ţări ca Germania, Anglia, Moravia care au practicat această arătură după metoda lui Hartstein – a acestuia deoarece în aceste condiţii „pământul păstrează mai bine umezeala" mai ales în contextul unor informaţii destul de sumare la acea vreme „despre părţile din care se compune pământul, despre păturile lui"[69]. Toate aceste informaţii trebuiesc însă raportate la proprietăţile solului şi mai ales la posibilităţile agricultorului.

Toate informaţiile de importanţă majoră, mai ales cele privitoarea la structura şi compoziţia solului sunt preluate şi transmise mai departe de redactorii ziarului transilvănean cu scopul împărtăşirii de cunoştinţe tuturor agricultorilor români. Utilizarea articolelor din ziarul *Foaia de agricultură* din Iaşi arată că preocupările despre studiul pământului aparţin ştiinţei numită Mineralogie, iar Geologie este ştinţa care „dă informaţii referitoare la distanţa ce se află între pieliţa şi miezul pământului".

Importanţa pământului, a solului arabil a determinat publicarea unor articole extrem de interesante privitoare la compoziţia acestuia – *siliciul, lutul, varul şi humul* – fiind explicate caracteristicile fiecărei materii şi locul unde sunt situate, precum şi importanţa pe care o ocupă în structura solului. Aceeaşi importanţă majoră o au – *însuşirile fizice ale pământului* – fiind urmărite de această dată căldura, umezeala, „vârtoşimea", ultima însuşire fizică dând posibilitatea catalogării terenului în tare, slab, moale, sec, răşinos[70]. Aceste caracteristici sau însuşiri ale solului sunt strâns legate între ele, deoarece toate combinate dau productivitate mai ridicată sau mai scăzută în funcţie de felul terenului cultivat (astfel pământul uşor se răceşte mai repede, pământul răşinos este cel mai bun conductor de căldură, etc.).

Însămânţarea sau „îngropatul seminţelor" pare a fi la prima vedere un procedeu cunoscut de către toţi. Cu toate acestea întâlnim o serie de informaţii privind la acest act al însămânţării nu numai de aici ci şi din alte ţări[71].Totuşi se insistă pe îngroparea şi nu pe aruncarea seminţelor, bobul trebuie să fie îngropat la o adâncime stabilită, în funcţie de felul plantei cultivate. În schimb legumele de vară trebuiesc semănate mai des decât cele destinate pentru producţia de toamnă, în timp ce alte plante, ca varza şi tutunul trebuiesc „sădite după ce iniţial au făcut rădăcini"[72]. Plantele găsesc în atmosferă „acidul carbonic pe care îl descompun prin absorbirea carbonului şi degajarea oxigenului, din apă iau hidrogenul, azotul curat sau sub formă de amoniac şi de acid nitric, la care se adaugă lumina fără de care planta se vestejeşte"[73] practic este elaborată o

---

[69] T.R., 1857, an 5, nr. 43, p. 169, nr. 42, p. 165; nr. 41, p. 161 – sunt extrem de interesante informaţiile evidenţiate în aceste articole despre experimentele făcute în alte ţări. Astfel experimentul lui Schubert arată că rădăcinile plantelor spinoase trebuie să pătrundă la o adâncime mai mică decât cele arătate în experimentul Kortum.

[70] T.R., 1859, an 7, nr. 18, p. 70 şi nr. 26, p. 104.

[71] T.R., 1870, an 18, nr. 27, p. 110; nr. 29, p. 118 – se vorbeşte spre exemplu de cultura grâului din alte ţări ca Anglia, Franţa, Germania, de modul de creştere a productivităţii, importanţa factorilor externi şi interni care determină această productivitate, calităţile solului şi proprietăţile acestuia, importanţa climei etc.

[72] T.R., 1860, an 8, nr. 12, p. 48.

[73] T.R., 1859, an 7, nr. 16, p. 61.

descriere detailată a modului în care planta trebuie însămânțată, dar şi modul de primire al mineralelor necesare dezvoltării sale progresive.

În strânsă legătură cu cele două domenii deja amintite solul şi însămânțarea stă situația stării țăranului, a celui care produce. Tocmai de aceea se dau exemple din alte țări privitoare la modul în care s-a realizat îmbunătățirea vieții țăranilor. Printre principiile de bază sunt proprietatea asupra pământului cultivat, desființarea boierescului (realizată prin crearea unui proletariat nou şi prin împroprietărire) fără a se vedea în aceste măsuri o concepție comunistă[74].

PROBLEME ECONOMICE ÎN TELEGRAFUL ROMÂN ÎN PERIOADA 1853-1873

II.1 Economia şi ştirile despre economie

Încă de la apariția articolelor axate pe viața economică s-a încercat o explicare şi o definire a conceptului de economie, desigur în funcție de modul de percepție avut în perioada respectiva. Astfel „economia ne apare drept un organism ce cuprinde în sine mai multe lucruri, care una taie în cealaltă, care se mişcă după legi şi reguli hotărâte, pe care omul trebuie să le ştie şi să le cunoască"[75]. Numai prin intermediul economiei se poate astfel înțelege „activitatea unei națiuni, a unui popor de a câştiga cele necesare"[76], economie care a cunoscut un proces lung de dezvoltare, de la greci şi romani şi până în Evul Mediu, când sunt amintite primele corporații ale meseriaşilor şi până la elaborarea unor lucrări speciale de economie menite de a indica modul concret de dezvoltare economică.

Economia este alcătuită din mai multe ramuri care produc bineînțeles o serie de bunuri, indiferent de natura lor şi care implică automat o serie de cheltuieli. În această direcție este important modul în care se stabileşte prețul unui produs, preț care să fie în concordanță cu cheltuielile utilizate pentru producerea lui şi să aducă în acelaşi timp şi un profit producătorului[77], ținându-se cont şi de cursul monedei de schimb. Amintirea în mod constant a cotei de împrumut național, a acțiunilor de bancă, precum şi a acțiunilor de credit vizau o ilustrare a nivelului economic atins la momentul respectiv

[74] T.R., 1859, an 7, nr. 9, p. 33 şi nr. 10, p. 37

[75] T.R., 1854, nr. 78, p. 308 – este extrem de interesantă în acest articol retrospectiva istorică a comerțului şi a modului lui de dezvoltare începând cu țările care au o tradiție în acest sens, grecii spre exemplu, până la comerțul modern.

[76] T.R., 1868, an 16, nr. 2, p. 7; nr. 3, p. 11 şi nr. 5, p. 20 – cunoscuta retrospectivă istorică a modul în care a fost percepută economia în timp. Amintită lucrarea lui Adam Schmidt din 1776 *Cercetări despre natură şi cauzele avuției naționale.*

[77] T.R., 1854, an 2, nr. 80, p. 316 – prețul este stabilit în funcție de valoarea metalelor prețioase aur şi argint, el se stabileşte şi în funcție de populația existentă, de circulația produselor şi interesul manifestat față de un anumit produs.

în imperiu, nivel care desigur se dorea a fi pozitiv pentru a evidenţia nivelul superior de viaţă pentru toţi cetăţenii.

Rolul pe care economia îl are în viaţa economică a unei ţări se raportează şi la moneda de schimb, la puterea ei pe piaţa monetară. Aproape în mod constant Telegraful Român afişează pe ultima pagină a ediţiilor sale cursul de la Bursa din Viena cu valoarea monedei în curs, amintind în acelaşi timp în fiecare an nu numai moneda în curs, ci şi eventualitatea unor acţiuni diferite la bursa din Viena[78]. Scopul vizat era acela de a transmite cititorului atât pragul financiar atins de moneda de schimb, dar mai ales celelalte modalităţi de exprimare a acţiunilor bancare.

Importanţa sistemului financiar şi al controlului exercitat de către Ministerul de finanţe devine o constantă a economiei moderne. Ministerul de finanţe intervine pe piaţă oricând este nevoie fie pentru stabilirea plăţilor vamale[79], a taxelor de timbru[80], a eventualelor derogări de la plata acestor taxe vamale[81], a realizării unei stabilităţi monetare[82], a punerii în circulaţie a unor noi emisii monetare[83], pentru colectarea monedelor şi a altor bani mărunţi care se vor scoate de pe piaţa monetară, precum şi pentru emiterea de unor noi bancnote[84], a apariţiei şi circulaţiei de bancnote false dar şi despre elementele de siguranţă cu care sunt prevăzute bancnotele[85], a împrumuturilor

---

[78] T.R., 1853, an 1, nr. 1 şi următoarele, p. 4 – este vorba despre cursul aurului şi al argintului la bursa vieneză; 1854, an 2, nr. 1 şi următoarele, p. 4 – este dat acelaşi curs dar de această dată după calendarul ce nou, 1855, an 3, nr.1 şi următoarele, p. 4 apare o nouă împărţire la bursa vieneză şi anume argintul şi metalicele, desigur fiecare cu valoarea specifică. Anul 1860 aduce în paginile T.R. în spaţiul rezervat Bursei din Viena informaţii despre *galbeni împărăteşti, metalicele, împrumutul naţional* fiecare cu un procentaj specific – ex. T.R., 1860, an 8, nr. 1, p. 4; T.R., 1863, an 11, nr. 11, p. 44 – este reluată la rugămintea cititorilor publicarea cursului la bursa vieneză, fiind redate o grupă mult mai mare de *valute* respectiv metalice, împrumutul naţional, acţiunile de bancă, acţiunile de credit, argintul, aurul desigur cu valoarea lor specifică. Informaţii despre bursa din Viena întâlnim şi în T.R., 1865, an 13, începând cu nr. 11, apoi în T.R, 1866, an 14, nr. 9 p. 35 şi următoarele, precum şi T.R., 1868, an 16, nr. 99, p. 405 şi următoarele, T.R., 1869, an 17, nr. 9, p. 36 şi următoarele, T.R 1870, an 19, nr. 31 şi următoarele, unde la fel bursa de la Viena apare sub formula metalice, împrumutul naţional, acţiunile de bancă, acţiunile de credit, argint şi aur.

[79] T.R., 1854, an 2, nr. 4, p. 15.

[80] T.R., 1857, an 5, nr. 92, p. 365.

[81] T.R., 1854, an 2, nr. 39, p. 153 – este amintit faptul că în eventualitatea unui război crescătorii de vite din Transilvania să fie scutiţi de plata vămilor de drum şi a pădurilor când se vor întoarce cu vitele din Turcia în Ardeal.

[82] T.R. 1854, an 2, nr. 22, p. 86.

[83] T.R., 1858, an 6, nr. 42, p. 166 şi nr. 43, p. 169 – vorbind-se despre *banii cei noi* se insistă asupra materialului utilizat la realizarea lor „argint curat" dar şi asupra unei noi denumiri pe piaţa monetară „valuta austriacă" care va constitui unica măsură monetară legală în „întreaga împărăţie austriacă". T.R., 1858, an 6, nr. 20, p. 77 transmite informaţii despre *banii cei noi*.

[84] T.R., 1858, an 6, nr. 19, p. 73 – în acelaşi context este amintită în nr. 18, p. 69 patenta împărătească din 27 aprilie 1858 care reglementa „relaţiile banilor şi aplicarea noii valute austriece la relaţiile legiuite" – referiri clare la paritatea dintre vechea şi noua emisie monetară, mod de transformare. T.R., 1859, an 7, nr. 1, p. 1 legea despre circulaţia bancnotelor de 1şi 5 florini.

[85] T.R., 1858, an 6, nr. 43, p. 170, T.R., 1862, an 10, nr. 34, p. 125.

contractate de stat şi a rambursării eventualelor împrumuturi de stat[86], a înfiinţării de bănci şi ramurilor de activitate ale acesteia axate în unele cazuri în sfera asigurărilor[87], a legii financiare pentru fiecare an administrativ[88], pentru a arăta importanţa bugetului unei ţări, dar mai ales modul în care se realizează acest buget, sumele alocate pentru diferite cheltuieli, ceea ce implică modul de obţinere a acestor sume, destinaţia acestor cheltuieli, felul în care se încasează veniturile şi felul acestor venituri[89].

La fel de importante sunt în paginile Telegrafului Român aşezămintele de credit[90], felul în care pot fi luate credite din partea „proprietarilor, maşiniştilor, industriaşilor, comunelor, corporaţiilor şi privaţilor"[91], reuniunile binefăcătoare – care la momentul respectiv făceau şi obiectul diferitelor asigurări[92], dar şi informaţii referitoare la noul sistem monetar apărut după „convenţiunea monetară"[93]. Informaţiile despre băncile de cont care sunt definite drept „aşezăminte de credit în care se fac mai multe operaţiuni de bani ce toate se întemeiază pe încrederea ce trebuie să fie de la un negustor la altul"[94], sau informaţiile privitoare la Institutul de credit şi economii Albina[95] de-

---

[86] T.R., 1854, nr. 56, p. 200 şi nr. 68, p. 269. Un alt exemplu găsim în T.R., 1863, an 11, nr. 95, p 381 – vorbeşte despre un împrumut contractat, dar arată şi destinaţia sumelor, modul de returnarea a împrumutului. În T.R, 1866, an 14, nr. 32, p. 127 se aminteşte un alt împrumut contractat pentru o perioadă de timp având drept garanţie unele proprietăţi nemişcătoare ale statului.

[87] T.R., 1867, an 15, nr. 67, p. 266 – este vorba despre întemeierea Băncii Generale de Asecuraţiune din Transilvania ce are ca sferă de activitate domeniul asigurărilor. Aceste asigurări se extind în domeniile următoare asigurări împotriva incendiilor, asigurări împotriva unor condiţii meteorologice-grindina –, asigurare de transport, asigurare pe viaţă etc.

[88] T.R., 1862, an 10, nr. 87, p. 344.

[89] T.R., 1854, nr. 99, p. 393 – articolul arată pe larg importanţa bugetului. Se explică etimologia cuvântului buget şi se explică modul în care se face bugetul „proiectarea spuselor şi venitele unei ţări pe un anumit periodu de vreme... şi are două părţi o parte o face vinitele, iar cealaltă celtuielile, iar celtuielile şi vinitele unui stat sunt sau hotărâte şi ştiute, sau nehotărâte şi neştiute". Vorbind despre venituri se arată că cele mai importante sunt „dările" = impozitele directe şi indirecte, contribuţiile rezultate din „taxele de drum, de păduri şi trecători, venitele din minele de stat, din păduri, vânat, pescuit, din minele de sare şi de metale" etc. În ceea ce priveşte realizarea unui buget bun trebuiesc îndeplinite trei condiţii pentru ca cheltuielile să nu depăşească veniturile. Acestea sunt „în primul rând să nu se cheltuiască nici mai mult nici mai puţin decât se cere pentru atingerea scopului, apoi pentru atingerea scopurilor care sunt de neapărată trebuinţă să se utilizeze cât este necesar şi nu în ultimul rând cheltuielile să fie făcute după un plan temeinic". Un alt exemplu este al bugetului pentru anul 1866, împărţit în două grupe *Cerinţe şi Acoperire* desigur în funcţie de domeniul de activitate – T.R., 1865, an 13, nr. 13, p. 48.

[90] T.R., 1854, an 2, nr.81, p. 320.

[91] T.R., 1863, an 11, nr.11, p. 44.

[92] T.R., 1857, an 5, nr. 101, p. 401– se vorbea pe larg despre aşa numitele *nenorociri* constituite de foc, grindină.

[93] T.R., 1857, an 5; nr. 95, p. 377; nr. 96, p. 381; nr. 97, p. 385 – este amintită Patenta imperială din 19 septembrie 1857 prin care „sunt emise pe întregul teritoriu al imperiului Austriei dispoziţii despre convenţiunea monetară din 24 ianuarie 1857 de la Viena şi publicată în Buletinul imperial din 1857, XXII, 101".

[94] T.R., 1871, an 19, nr. 43, p. 170.

[95] T.R., nr. 83, p. 334.

monstrează faptul că pentru intelectualii transilvăneni cu un orizont economic devenea necesară o popularizare în rândul românilor a acestor informaţii bancare pentru a da încredere acestora în aşezămintele în cauză. Toate acestea sunt privite cu un interes major deoarece pot contribui pe deplin la dezvoltarea economiei româneşti şi pot determina o creştere a nivelului de trai al populaţiei.

II.2 Îndrumări către meseriaşi. Reuniunea meseriaşilor

Faptul că numai agricultura avea un rol însemnat pentru românii transilvăneni a fost un semnal de alarmă pentru redactorii Telegrafului Român. Aceştia au înţeles la momentul respectiv necesitatea dezvoltării meseriilor între români şi organizarea acestora în diferite asociaţii moderne după modelul celor din străinătate.

Tocmai de aceea se insistă pentru implementarea meseriilor care erau „într-o treaptă de cultură foarte apusă”[96] şi mai ales utilitatea corporaţiilor de meseriaşi – care în latină se numeau *corporati, collegiati urbis* – existente la strămoşii latini (cum ar fi cele de lemnari, fauri, corăbieri) trecute ulterior şi la germani[97]. Această chemare către meserii este adresata de către Telegraful Român meseriaşilor români deoarece la momentul respectiv nu mai exista nici o interdicţie de practicare a meseriilor deoarece Guvernul emisese două dispoziţii în 1851 şi 1 ianuarie 1852 care reglementa „sloboda concurenţă” şi, prin urmare, se forma în Transilvania „clasa meseriaşilor care face starea cea bună materială a unui popor” şi mai ales că meseriaşul are şansa „să facă experienţă cu mai mare uşurinţă decât altul”[98].

Dar pentru ca meseriile să cunoască o manifestare cât mai diversificată este necesară întemeierea de şcoli sau de institute tehnice, capabile să răspundă unor astfel de solicitări, avându-se desigur în vedere faptul că ele vor promova o ramură deficitară în economie naţională şi anume meseriile.

După înfiinţarea Astrei se insistă tot mai mult pe importanţa unei industrii cât mai dezvoltate, capabile să răspundă la realităţile cotidiene, de unde şi importanţa mijloacelor adecvate pentru atragerea tinerilor spre meserii, fapt ce se poate materializa prin înfiinţarea de institute unde elevii să poată „cunoaşte despre natură peste tot şi în toate părţile ei”[99]. Tocmai de aceea întemeierea unui institut tehnic trebuie să îndeplinească însă anumite criterii: să fie primiţi doar absolvenţii de gimnaziu sau de şcoli reale superioare, să se demonstreze de către candidat o determinare specifică pentru această şcoală, să se cerceteze şcoala absolvită de către candidat, timpul şi perioada de înscriere etc.[100], practic o serie de informaţii de interes general dar şi special pentru cei care intenţionau înscrierea în acest gen de institute. Telegraful Român era astfel ziarul care milita în mod constant pentru înfiinţarea unor şcoli de profil, imperios

[96] T.R., 1853, an 1, nr. 11, p. 29.
[97] T.R., 1853, an 1, nr. 12, p. 41.
[98] T.R., 1857, an 5, nr. 81, p. 321; T.R. 1860, an 8, nr. 6, p. 20.
[99] T.R., 1864, an 12, nr. 14, p. 58.
[100] T.R., 1858, an 6, nr. 38, p. 149.

necesare pentru ramurile industriei mai ales că se dorea „de a se arăta şi altora... că ne dezvoltăm industria pe temeiul nostru"[101].

De un interes major a fost prezentarea în paginile Telegrafului Român a înfiinţării Reuniunii calfelor = sodalilor Români din Sibiu, a cărei activitate era redată în mod constant cititorilor în văditul scop de a se prezenta în primul rând realizările cât mai ales scopurile urmărite de aceştia în domeniul lor de activitate.

Faptul că reprezentanţii diferitelor meserii au fondat o societate sub conducerea lui Nicolae Cristea, alături de care au participat preoţi, profesori, medici, avocaţi, negustori şi ţărani, societate ce viza întruniri săptămânale, legi şi statute de funcţionare demonstrează că scopul urmărit de aceştia era „înaintarea în cultură, cu deosebire înaintarea în câştigarea cunoştinţelor reale" prin discuţii care vizau starea industrială din trecut şi prezent, starea comercială, comerţul[102]. Tocmai în acest sens sunt redate în paginile Telegrafului Român rezultatele dezbaterilor axate pe diferite teme, ca de exemplu o „istorisire a banului de la apariţia lui între oameni" cu importanţa, dar mai ales modul de utilizare, materialul utilizat pentru apariţia lui, valoare şi utilitate[103], sau o altă temă des întâlnită este aceea a „influenţei drumului de fier asupra industriei din patria noastră"[104], fapt care demonstrează importanţa şi valoarea industriei în viaţa economică a românilor transilvăneni. Acest fapt demonstrează nu numai interesul manifestat pentru meseriile practicate în alte ţări şi care erau bine reprezentate ci mai ales liantul care se putea remarca între reprezentanţii societăţii româneşti (de unde şi împărţirea membrilor acestei reuniuni în membrii ordinari, adică orice industriaş român, de la calfă în sus, membrii conlucrători, adică orice român care va încerca să se implice direct şi personal, precum şi membrii „onorari") care doreau desigur o dezvoltare a acestora în şi pentru beneficiul întregii comunităţi.

II.3 Ştiri despre viaţa economică din alte ţări

În ceea ce priveşte viaţa economică din alte ţări, paginile Telegrafului oferă o serie de informaţii privind fie economia unor ţări aflate sub dominaţia Austro-Ungariei dar şi alte ţări cu o economie dezvoltată ca Franţa, Germania, Anglia etc. Caracteristic pentru aceste ştiri este cantitatea informaţiei, în sensul că ştirile ocupă o întindere mai mică sau mai mare în paginile ziarului, precum şi utilizarea materialului de provenienţă străin, este vorba de traducerea articolelor din presa străină şi comentarea lor.

Astfel sunt amintite în primul rând ştirile referitoare la starea economiei din Ungaria în funcţie de anul în curs, practic „o dare de seamă a ministrului unguresc de agricultură şi comerţ pe o perioadă de 5 ani"[105], diferitele „ordinaţiuni împărăteşti" de

[101] T.R., 1873, an 21, nr. 19, p. 74.
[102] T.R., 1867, an 15, nr. 36, p. 141.
[103] T.R., 1870, an 19, nr. 32, p. 144.
[104] T.R., nr. 83, p. 332.
[105] T.R., 1872, an 20, nr. 33, p. 131.

interes general pentru economia întregului imperiu[106], dar şi diferite tratate comerciale încheiate între ţările Europei şi care vizau diferite ramuri economice[107], înfiinţarea Societăţii „România Industrială" ale cărei statut trebuie să fie aduse la cunoştinţa marelui public tocmai pentru a putea sa fie evidenţiat progresul industriei, comerţului şi agriculturii, pentru a se putea adera la ele[108], preţul produselor de provenienţă diferită atât agricole, cât şi industriale în Viena[109], descoperirea unor zăcăminte de ape minerale în România şi modul concret de valorificare a acestora pe de o parte, iar pe de altă parte importanţa lor pentru sănătatea personală a individului[110], expoziţiilor comerciale din alte ţări şi mai ales a modului de realizare a acestor expoziţii (expoziţiile de la Paris au constituit întotdeauna un punct de atracţie pentru comercianţi, mai ales pentru modul de realizare a lor şi a scopului vizat, acela de stabilire a diferitelor conexiuni dintre producătorii diferitelor ţări, dar şi pentru influenţa exercitată asupra producătorilor şi cumpărătorilor, adică influenţa economică, politico-socială şi morală)[111], a aşezămintelor bancare – în special cele din Anglia care sunt mai dezvoltate[112], căderea bursei vieneze şi a cauzelor care au determinat această cădere, dar şi modul în care se putea împiedica aceasta[113].

Nu este uitat desigur nici nivelul economic atins de diferite ţări şi a modului în care aceste ţări îşi contractează împrumuturile, eventualele lor crize de natură financiară – cum ar fi de exemplu „lipsa banilor mărunţi"[114], a crizei financiare din România şi cauzele ei[115].

Sunt amintite şi alte evenimente extrem de importante ca dezvoltarea unor ramuri industriale prin participarea la expoziţia de profil din Londra[116], dezvoltarea industriei în

---

[106] T.R., 1866, an 14, nr. 68, p. 270.

[107] T.R., 1853, an 1, nr. 17, p. 66 – este vorba de un tratat între Prusia şi Borusia valabil pe 12 ani, având drept scop schimbul comercial şi reducerea plăţilor vamale. T.R., 1872, an 20, nr. 100, p. 392 – un tratat comercial între Austria şi Transilvania important pentru pătrunderea culturii Occidentului, pentru liberul schimb, pentru import.

[108] T.R., 1870, an 18, nr. 13, p. 51.

[109] T.R., 1853, an 1, nr. 33, p. 132; nr. 34, p. 136; nr. 36, p. 144; nr. 38, p. 152; nr. 40, p. 160; nr. 41, p. 164 – fiind amintit preţul alimentelor, al plantelor furajere şi industriale, interesul tot mai mare manifestat faţă de articolele de marochinărie.

[110] T.R., 1873, an 21, nr. 5, p. 20; nr. 51, p. 192 – este vorba despre apele minerale descoperite la Giurgiu şi la Slănic.

[111] T.R., 1867, an 15, nr. 38, p. 150 şi nr. 39, p. 154.

[112] T.R., 1854, an 2, nr. 81, p. 320.

[113] T.R., 1873, an 21, nr. 38, p. 139 – se milita pentru o păstrare a încrederii în bursă la momentul respectiv.

[114] T.R., 1866, an 14, nr. 41, p. 163. În ceea ce priveşte lipsa banilor mărunţi se aminteşte cazul anului 1866. Nr. 37, p. 142 al T.R. ştirea „despre banii cei mari care nu se pot schimba, iar florinii de hârtie se împart în două sau în patru".

[115] T.R., 1873, an 21, nr. 46, p 176 – este făcută paralelă cu o criză asemănătoare din Austria şi se amintesc patru motive care au determinat această situaţie: drumul de fier, monopolul tutunului, scăderea exportului şi luxul personal.

[116] T.R., 1962, an, 10, nr. 15, p. 58.

detrimentul agriculturii în Belgia, cauza şi efectul acestui fapt[117], nivelul producţiei diferitelor produse în unele ţări europene[118], dezvoltarea industriei de celuloză şi hârtie în Statele Unite ale Americii în concordanţă cu creşterea numărului de publicaţii[119], importanţa transmiterii de cunoştinţe prin intermediul presei şi al conferinţelor axate pe diferite domenii[120], apariţia pe piaţă şi mai ales căutarea lui în special la Viena (probabil deficitară în acest capitol atât ca centru comercial al imperiului, cât şi ca oraş de sine stătător) a unui produs obţinut la Orăştie anume „iasca de fag"[121], experienţele avute de alte ţări în vederea fabricării parafinei şi dorinţa de a se înfiinţa şi aici o fabrică de acest gen în contextul larg al încercărilor „de a obţine producte de arsu din substanţe animalice şi de plante"[122]. Nu trebuie însă să uităm nici informaţiile ce privesc zonele de extracţie a unor materii prime necesare producţiei de parafină[123], creşterea consumului de tutun în ţări ca Austria, Anglia, Franţa comparativ cu Transilvania[124], înfiinţarea societăţilor comerciale între ţările europene – practic parteneriatul economic[125], apariţia unor societăţi cooperatiste în Moldova, dar şi a înfiinţării unor fonduri comunale „pentru timpuri de nevoi"[126], a informaţiilor meteorologice ce pot afecta economia unei ţări şi necesită unele împrumuturi de natură financiară[127], comerţul cu cereale făcut de România cu America şi Anglia[128], informaţiile ce privesc exploatarea zăcămintelor de petrol din America şi exportul acestui produs în Europa în proporţie de 90%, fapt ce a determinat „o modificare a materialului de arsu din Europa" în contextul în care în piaţa europeană era preponderent „untul de rapiţă"[129].

---

[117] T.R., 1864, an 12, nr. 15, p. 57 – dezvoltarea industriei în contextul unei imposibilităţii a practicării agriculturii.

[118] T.R., 1863, an 11, nr. 103, p. 416.

[119] T.R., 1858, an 6, nr. 43, p. 170. În acest context trebuie să amintim un articol din T.R., 1860, an 8, nr. 1, p. 2 care vorbeşte despre importanţa industriei pentru economia naţională şi arată că „în industria românească locul cel mai vechi îl ocupă fabrica de hârtie de la Zărneşti".

[120] T.R., 1866, an 14, nr. 3, p. 10 şi nr. 7, p. 28 – este vorba despre modul de transmitere al cunoştinţelor în Bavaria.

[121] T.R., 1858, an 6, nr. 44, p. 174 – acest produs este utilizat la „cârpirea corăbiilor" a devenit un produs de export.

[122] T.R., 1865, an 13, nr. 18, p. 60; nr. 19, p. 74; nr. 20, p. 78 – ştirile provin mai ales din presa germană. O eventuală fabrică de parafină implică mai ales o cercetare a materiei prime, angajarea unui personal *harnic şi bine remunerat*, cunoaşterea în prealabil a altor fabrici din străinătate. T.R. arăta faptul că această fabrică, apariţia ei este determinată de *dorinţa de prosperare economică care atrage după sine şi alte informaţii privitoare la industrie.*

[123] T.R., nr. 19, p. 74.

[124] T.R., 1860, an 8, nr. 18, p. 69.

[125] T.R., 1862, an 10, nr. 59, p. 232.

[126] T.R., 1867, an 15, nr. 77, p. 308 şi nr. 85, p. 338 – un articol apărut în *Foaia societăţii din Bucovina* unde se arăta importanţa acestor fonduri destinate „de a scăpa teferi de foamete şi din alte nevoi apăsătoare".

[127] T.R., 1863, an 11, nr. 68, p. 274, nr. 103, p. 413.

[128] T.R., 1870, an 19, nr. 37, p. 148.

[129] T.R., 1870, an 19, nr. 24, p. 94.

Cu siguranţă toate aceste informaţii au putut constitui un imbold pentru cei interesaţi de a pune în practică ceea ce au citit. În acest sens intervine Telegraful Român atunci când face paralelă cu economia altor ţări indiferent de sfera de activitate a acesteia. Astfel din presa străină se reia informaţia despre" metoda pentru dezvoltarea seminţelor prin utilizarea unor medicamente – salmiacu – în combinaţie cu apa"[130], nivelul informaţiilor economice din Belgia"unde în 1842 seminariile statului erau obligatorii" pentru cei care erau încadraţi în diferite ramuri economice[131], raportul dintre suprafaţa pământului arabil şi etnia unor ţări[132], unele performanţe realizate în ramuri de activitate a crescătorilor de vite din Anglia prin intermediul unor rase superioare (datorate în mare măsură cunoştinţelor bogate pe care le deţin englezii în această privinţă)[133].

Lucrările de la Porţile de Fier „adică amenajarea cursului Dunării la trecerea pe aici" implică o dezbatere largă şi un viu interes în presa străină, dar şi cea română, deoarece în acest proiect erau implicate la momentul respectiv mai multe state (ministrul Austriei, ministrul de externe al Turciei au avut mai multe întâlniri. Nu trebuie uitat nici faptul că spaţiul geografic implica hotarele Ungariei, Serbiei şi României – ultimele două erau vasale ale Turciei, de unde rezultă necesitatea acordului dat de aceasta) care trebuiau să îşi dea acordul în acest sens[134]. Pe primul plan sunt desigur puse avantajele de ordin material ce rezultă din finalizarea acestei lucrări, datorită unui comerţ fluvial sigur şi rapid.

II.4 Ştiri din ramurile principale ale economiei

Vorbind despre economia unei ţări în general, paginile Telegrafului Român urmăresc mai ales ramurile sale dominante, care sunt industria şi comerţul, dar şi alte ramuri economice ca transporturile şi comerţul. Realizarea unei industrii moderne implică în mod automat utilizarea unor sisteme industriale folosite deja în alte ţări şi care au dat acolo rezultate remarcabile. Astfel sistemul industrial elaborat de Adam Schmidt nu numai că s-a perfecţionat în timp, ci este valabil şi în prezent[135], drept urmare trebuie aplicat şi în Transilvania.

Foarte mediatizat a fost în paginile Telegrafului Român Proiectul de lege pentru industrie din anul 1869 unde erau amintite articolele privitoare la creşterea economică, la libertatea de exercitare a meseriilor în toate ramurile industriei, drepturile şi îndatoririle pe care le implică practicarea acestor meserii, asocierile dintre practicanţii

[130] T.R., 1866, an 14, nr. 41, p. 163.

[131] T.R., 1866, an 14, nr. 43, p. 171.

[132] T.R., 1866, an 30, p. 119.

[133] T.R., 1868, an 16, nr. 31, p. 123.

[134] T.R., 1873, an 21, nr. 77, p. 290; nr. 83, p. 310.

[135] T.R., 1854, an 2, nr. 81, p. 321 – acest sistem industrial are o serie de factori dintre care amintim lucrări aplicate asupra materiei, intervenţia guvernului în mişcarea industriei şi în proporţia producţiei, căutarea meseriilor de necesitate, o impozitare corectă a producătorilor, ramurile economice să fie sprijinite în mod egal de către guvern.

meseriilor identice etc.[136] – deci o serie de priorităţi ce trebuiau transpuse în fapt şi în Transilvania.

Comerţul se dezvoltă automat în cadrul unei economii, deoarece scopul unei economii nu este numai de a produce pentru sine, adică strictul necesar, ci şi de a încerca o colaborare prin intermediul importurilor şi exporturilor cu economia altor ţări[137], fapt ce ar determina crearea unor depozite de mărfuri, a transportului maritim şi fluvial[138], a preţului diferitelor mărfuri pe piaţa naţională[139]. În această direcţia utilizarea canalului Sf. Gheorghe apare pentru economie ca un bun comercial ce trebuie valorificat, mai ales în contextul unui curs regulat pe acest canal în comparaţiei cu cel al braţului Sulina[140]. Comerţul are o valoare deosebită deoarece nu numai că permite schimbul de mărfuri, ci şi determină relaţii între ţări. O retrospectivă istorică este elaborată, arătându-se modul în care a apărut şi dezvoltat comerţul, dezvoltarea sa şi mai ales metodele de practicare[141].

Paginile Telegrafului ar putea constitui un prim manual de turism în limba română pentru românii transilvăneni, deoarece ştirile despre posibilitatea organizării unui turism modern nu lipsesc. Ca exemplu importanţa apelor minerale de la Buziaş, cu ape unice, dar din păcate neexploatate încă, nu sunt trecute cu vederea, mai ales că este vorba de cinci izvoare cu diferite efecte medicale[142] şi care ar putea constitui punctul de plecare al dezvoltării unei staţiuni balneare capabile să exploateze economic aceste izvoare.

O altă ramură extrem de importantă a economiei sunt **transporturile**. Importanţa majoră o constituie însă mai ales căile ferate despre ale căror proiecte sunt descrise pe larg în paginile Telegraful Român. Devine extrem de important rolul pe care îl vor avea căile ferate pentru economie şi industria centrelor economice legate în acest mod[143], rol luat în discuţie în perioada de proiect a acestui demers.

Dorinţa cea mai intens exprimată era aceea de a se continua calea ferată din Ardeal către porturile dunărene Brăila şi Galaţi, avându-se în vedere faptul că o creştere economică este direct proporţională cu realizarea unui astfel de proiect, mai ales că

---

[136] T.R., 1869, nr. 67, p. 286.

[137] T.R. 1855, an 3, nr. 19, p. 74.

[138] T.R., 1855, an 3, nr. 70, p. 277.

[139] T.R., 1864, an 12, nr. 1, p. 4.

[140] T.R., 1858, an 6, nr. 43, p. 171.

[141] T.R., 1856, an 4, nr. 42, p. 165 – fenicienii au fost primii care au întrebuinţat comerţul maritim, iar ulterior şi alte popoare au practicat această îndeletnicire; nr. 43, p. 169; nr. 44 p. 173 – important este faptul că producătorii au pe de o parte posibilitatea să schimbe marfa proprie iar pe de altă parte să-şi însuşească noi cunoştinţe în domeniul lor de activitate.

[142] T.R., 1854, an 2, nr. 38, p. 149.

[143] T.R., 1854, an 2, nr. 88, p. 350 – proiectul a fost aprobat de împăratul de la Viena urmând a fi pus în aplicare. Sunt amintite primele rute: astfel de la Solnoc va veni o linie trecând peste Tisa şi Criş până în Arad, iar de aici peste Mureş până la Timişoara, iar ulterior se va uni cu o altă cale ferată ce face legătura între Oraviţa şi Baziaş. O altă cale ferată de la Arad spre Sibiu şi Braşov, iar oraşele Oradea, Alba Iulia şi Clujul se vor intersecta cu o cale ferată laterală la Sebeş cu ruta Arad-Braşov (nr. 90, p. 358, apoi 1855, an 3, nr. 1, p. 2).

unindu-se calea ferată cu oraşele dunărene se face o legătură deschisă prin intermediul comerţului a centrelor economice cele mai importante din Europa. Dar nu numai importanţa comercială este descrisă, ci şi cea turistică[144]. Întâlnim tocmai în această idee descrise diferite scopuri pe care le poate îndeplini calea ferată, scopuri în legătură directă cu viaţa economică. Astfel scopul militar şi scopul economic ar reprezenta doar două dintre scopurile vizate, la care se poate desigur adăuga şi scopul financiar sau *starea finanţiei*. Desigur că reprezentativ este scopul economic mai ales pentru producători şi cumpărători[145], eficienţa actului de vânzare–cumpărare crescând simţitor. Se observă aşadar atracţia exercitată de proiectul căilor ferate, dar mai ales întrebuinţările şi foloasele deja vizate.

Punerea în aplicare a proiectului căii ferate găseşte un viu interes din partea redactorilor Telegrafului Român care amintesc etapele diferite care au fost parcurse în vederea materializării acestui proiect: alegerea oraşului Oradea ca punctul cel mai apropiat de Viena, devenind astfel un nod de cale ferată, a societăţilor care s-au înfiinţat în vederea construirii *drumului de fier* la Cluj şi Braşov[146], dar apar informaţii şi despre alte rute ca nodul de cale ferată din Seghedin peste Tisa, care alături de linia Pesta Timişoara sunt finalizate[147]. Anul 1858 aduce informaţii şi mai îmbucurătoare datorită faptului că tronsonul de cale ferată Timişoara-Vârşet ar putea fi pus în exploatare[148]. Se observă aşadar o avansare a lucrărilor la calea ferată dar şi entuziasmul rezultat din acest fapt.

Proiectul constituie aşadar o temă des întâlnită în paginile Telegrafului Român, fapt observat după cum am amintit din multitudinea articolelor şi informaţiilor dedicate acestui subiect, unele în legătură directă cu oraşele percepute şi vizate ca puncte de plecare, costurile pentru realizarea, nivelul lucrărilor, întrunirile comisiei ce se ocupă cu ratificarea proiectelor de construcţie[149], a contractelor încheiate pentru demararea lucrărilor[150], al primelor realizări (primite cu o vădită stare de bucurie)[151], dar şi al încercărilor de combatere a tendinţelor de fraudă fiscală[152], dar

[144] T.R., 1856, an 4, nr. 5, p 17; nr. 20, p. 77; nr. 48, p. 189 – aici se arată faptul că distanţa dintre Praga şi Viena poate fi acum străbătută numai în 3 zile de un număr mare de persoane, aproximativ 1000, desigur prin intermediul transportului feroviar.

[145] T.R., 1864, an 12, nr. 1, p. 1 şi nr. 2, p. 5, nr. 3, p. 9.

[146] T.R., 1856, an 4, nr. 49, p. 193. Este vorba de Societatea constituită din reprezentanţii statului neguţătoresc condusă de braşoveanul D. K. Magheru, pe când cea din Cluj este condusă de Emeric Miha.

[147] T.R., 1857, an 5, nr. 88, p. 348.

[148] T.R., 1858, an 6, nr. 20, p 79.

[149] T.R., 1862, an 10, nr. 17, p. 64, nr.18, p. 68; nr. 19, p. 71; nr. 28, p. 110; nr. 29, p. 114 – toate aceste numere ale Telegrafului oferă informaţii interesante despre acest proiect.

[150] T.R., 1862, an 10, nr. 90, p. 356 – este vorba despre articolul publicat în ziarul „Pest Llyod" din Viena care publică contractul încheiat între „Asociaţiunea de cultură germană" cu „Comitetul pentru calea ferată Oradea Mare-Cluj", amintindu-se contractul structurat în 12 capitole care privesc obligativitatea constructorului, a beneficiarului, sumele alocate, perioada de expediţie, perioada de concesionare etc.

[151] T.R., 1872, an 20, nr. 77, p. 306 – astfel ruta Sibiu-Copşa Mică a avut un drum de probă de şase ore.

[152] T.R., 1869, an 17, nr. 30, p. 117.

şi informaţii de ordin strict financiar în ceea ce priveşte venitul mai bine spus profitul obţinut deja pe unele tronsoane date în folosinţă (este vorba de ruta Lemberg-Cernăuţi-Iaţi)[153]. Această predilecţie nu trebuie să surprindă deoarece la momentul respectiv calea ferată părea a fi un mijloc important nu numai de dezvoltare economică, ci şi culturală.

Concluzii

Telegraful Român, cu apariţia sa neîntreruptă din 1853 până astăzi, a constituit pentru perioada 1853-1873 punctul de reper al tuturor acţiunilor promovate de români şi pentru români, acţiuni privite fie din perspectivă culturală şi naţională, fie apologetică şi doctrinară, fie comercială şi industrială. Biserica îşi făcea astfel simţită prezenţa în toate ramurile de manifestare a activităţii umane, fiind la momentul respectiv punctul central din care plecau şi în care se întorceau toate lucrurile. Până la înfiinţarea Reuniunii române de agricultură din judeţul Sibiu în 1888, condusă de inginerul agronom Eugen Brote, pentru care a militat Telegraful Român în paginile sale, reprezentanţii bisericii, de cele mai multe ori redactori ai acestui periodic au oferit cititorilor săi posibilitate întâlnirii cu o astfel de „reuniune" prin intermediul articolelor care priveau un spectru larg nu numai al vieţii agricole, axate la rândul ei pe diferite domenii, ci şi pe cel al vieţii economice.

Deşi la început aceste încercări au fost modeste, ele vor căpăta substanţă pe parcurs. Căci ce altceva putea sa însemneze constituirea la 1867 a Reuniunii sodalilor-calfelor-români de la Sibiu, condusă de Nicolae Cristea, sau a Asociaţiei pentru sprijinirea învăţăceilor români din Braşov în 1869, condusă de Pr. Bartolomei Boiulescu (acesta va iniţia ziarul *Meseriaşul Român* – ale cărui articole se vor utiliza şi în paginile Telegrafului Român), coroborate cu eforturile depuse de Visarion Roman la întemeierea în 1872 a Băncii Albina decât dorinţa românilor de a se manifesta în aceste ramuri de activitate? Tocmai de aceea se poate afirma că Biserica românească din Transilvania şi-a adus obolul său şi în acest domeniu. Iar dacă perioada 1853-1873 a fost o perioadă de pionierat, cu siguranţă după 1873 problemele vizate vor avea o consistenţă mult mai mare, mai ales că începea să se profileze şi cadrul propice unei astfel de consistenţe, dar începeau să apară şi oamenii de valoare în domeniu.

Drd. SEBASTIAN CÂRSTEA
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

153 T.R., 1872, an 20, nr. 83, p. 328.

Economic and Agricultural Problems in „Telegraful Român" during the period 1853-1873. *The periodical „Telegraful Roman" (The Romanian Telegraph) issued by the Orthodox Archbishopric at Sibiu, Transylvania, with its uninterrupted apparition since 1853 up to now, has been for the period 1853-1873 a major reference for all the actions promoted by Romanians for Romanians in the Habsburg Empire, actions concerning matters cultural and national, political and religious, commercial and industrial. The Church made thus its presence felt in all branches of the human activity being during that time the central point from which all things started and to all things returned. Until the founding of the Romanian Agriculture Reunion in the county of Sibiu in 1888, lead by the engineer Eugen Brote, and supported by „Telegraful Roman", the periodical offered its readers the possibility of a meeting with such a „reunion" through the articles concerning a wide spectrum not only of the agricultural activities, but also concerning the economic life as a whole. In 1867 there was the founding of the Reunion of the Romanian-disciples journeymen in Sibiu, lead by Nicolae Cristea, in 1869 of the Association of Supporting the Romanian disciples in Brasov (lead by Priest Bartolomei Boiculescu, who was to initiate the newspaper „Meseriasul Roman" (The Romanian Craftsman) – which articles will be also published in the pages of the „Telegraful Roman"), and in 1872, of the renown Albina Bank.*

TEOFAN MITROPOLITUL NICEEI
Trei epistole pastorale către poporul şi clerul său aflaţi sub dominaţie islamică (1364-1365)

I

Teofan al Niceei este un personaj ecleziastic şi un teolog bizantin din a doua jumătate a secolului XIV încă puţin cunoscut. Această situaţie se datorează atât puţinelor apariţii ale numelui său în izvoarele epocii, cât, mai ales, faptului că operele sale teologice au rămas până nu demult în manuscrise, fiind cunoscute şi accesibile doar specialiştilor. Această stare de lucruri a început să se schimbe substanţial abia din 1990 încoace. Până la începutul secolului XX se cunoşteau din opera lui Teofan al Niceei doar trei admirabile epistole pastorale şi o rugăciune de mulţumire „la izbăvirea din ciumă şi moarte" care fuseseră editate cu traducere latină de eruditul spaniol Gonsalvo Ponce de Leon într-un volumaş tipărit la Roma în 1590[1], al cărui conţinut a fost reprodus în 1867 la Paris de abatele J.P. Migne în seria sa *Patrologia graeca*[2] înaintea ediţiei scrierilor Sfântului Nicolae Cabasila. Deşi în epistole se făcea referire precisă la erezia lui Varlaam şi Akindynos (col. 296D), în prefaţa sa umanistul spaniol îl identifica eronat pe Teofan al Niceei cu predecesorul său omonim în scaunul niceean, mitropolitul Teofan Mărturisitorul († 845) sau „Scrisul" (*Graptos*), cunoscut luptător împotriva iconoclasmului din secolul IX. Această confuzie a fost clarificată în 1740 de dominicanul Lequien[3], care a arătat că autorul epistolelor „a înflorit" de fapt în jurul anului 1347. Cel care la scos însă din uitare pe Teofan al Niceei şi opera sa teologică a fost însă eruditul asumpţionist francez Maritn Jugie (1878–1954), unul din cei mai temeinici cunoscători ai izvoarelor în majoritate inedite pe timpul său ale teologiei bizantine, îndeosebi ai teologiei palamite şi a mariologiei bizantine, despre care a scris studii de rigoare ştiinţifică, dominate însă de critici excesive şi supărătoare prejudecăţi şi anexionisme confesionale. În articolul polemic din 1930 despre „teologia palamită" din *Dicţionarul de teologie catolică*[4], Jugie atrăgea atenţia asupra unei

[1] *Theophanis Archiepiscopi Nicaeni quae exstant opera*, Roma, 1590.

[2] *PG* 150, 281–356.

[3] M. Lequien, *Oriens christianus* I, Paris, 1740, p. 652.

[4] „Palamite (controverse)", *Dictionnaire de théologie catholique* XI, 1930, col. 1797–1798, reluat în *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica disidentium*, vol. I–II, Paris, 1930, 1933.

versiuni moderate a teologiei energiilor necreate („palamisme mitige") reprezentate de teologii palamiţi din a doua generaţie, ca împăratul Ioan VI/monahul Ioasaf Cantacuzino († 1383) şi mitropolitul Teofan al Niceei († 1381). Tot M. Jugie a editat cu traducere latină în 1936 remarcabilul discurs-tratat despre Maica Domnului al mitropolitului Teofan al Niceei[5], tratat care prin profunzimea aprofundărilor lui teologice – e poate cel mai important tratat mariologic din întreaga tradiţie bizantină – a suscitat o serie de studii şi comentarii[6]. În fine, în 1946 M. Jugie oferea într-un articol al aceluiaşi *Dicţionar de teologie catolică*[7] un tablou exact al datelor cunoscute despre Teofan al Niceei şi o listă completă a operelor sale rămase încă în majoritatea lor inedite. Pe lângă cele trei epistole şi rugăciunea de mulţumire, precum şi discursul-tratat despre Maica Domnului, asumpţionistul francez arăta că manuscrisele bizantine ne mai transmit sub numele mitropolitului Teofan al Niceei: o epistolă despre teologia palamită scrisă către legatul papal Paul în numele împăratului Ioan VI Cantacuzino; un tratat despre lumina taborică în cinci cărţi; un tratat împotriva eternităţii lumii; un tratat împotriva latinilor despre purcederea Duhului Sfânt în patru cărţi; şi un amplu tratat împotriva iudeilor în opt cărţi.

Până în 1990, situaţia editării operelor lui Teofan a rămas neschimbată. Cele câteva studii publicate au încercat o primă dar discutată interpretare a teologiei sale euharistice[8]; au semnalat existenţa unei serii de manuscrise postbizantine cu operele lui Teofan în Biblioteca Academiei Române[9], şi au oferit în planul biografic o solidă discuţie asupra tuturor apariţiilor numelui lui Teofan în actele patriarhiei ecumenice între anii 1364–1381[10]. În 1990 însă profesorul de teologie atenian Charalambos Sotiropolos a publicat ediţia tratatului despre Lumina taborică[11], iar în 2000 profesorul atenian de filologie bizantină Ioannis D. Polemis a editat tratatul împotriva eternităţii

[5] THEOPHANIS NICAENUS, *Sermo in Sanctissiman Deiparam* (Lateranum N. S. An 11, nr. 3–4), Roma, 1935 [trad. rom. în curs de apariţie la Ed. Deisis]. Tot M. Jugie editase în 1926 în *Patrologia Orientalis* omiliile mariologice ale Sfântului Nicolae Cabasila.

[6] Cf. P. AUBIN, „Le discours de Théophane de Nicée sur la T. S. Mère de Dieu", *Revue des sciences religieuses* 27 (1937), p. 257–275; S. SALOVILLE, „Mariologie byzantine et mariologie latine medievale", *Revue des études byzantines* 11 (1953), p. 266–271; M. CONDAL, „El Sermo in Deiparam de Theofanes NIceno", *Marianum* 27 (1965), p. 72–103; B. SCHULTZE, *De mariologia et oecumenismo*, Roma, 1962, p. 345–422; D. STĂNILOAE, „Învăţătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi catolici", *Ortodoxia* 4 (1950), nr. 4, p. 559–609, aici p. 587–588 şi, mai ales, „Maica Domnului ca mijlocitoare", *ibid.* 6 (1952), nr. 1, p. 79–129.

[7] „Théophane de Nicée", *Dictionnaire de théologie catholique* XV, 1946, col. 1797–1798.

[8] J. MEYENDORFF, „Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIV[e] siècle", *Gregorios ho Palamas* 42 (1959), p. 94–97.

[9] T. TEOTEOI, „La querelle hésychaste reflétée dans les manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Académie de Roumanie", în: *Actes du XIV[e] Congrès Internationale des Études Byzantines* II, Bucarest, 1975, p. 275–280.

[10] J. DARROUZES, *Les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Fasc. V De 1310 à 1376*, Paris, 1977, nr. 2463, 2518, 2535, 1553, 1576, 2594, 2600, 2665; şi *Fasc. VI De* 1377 à 1410, Paris, 1979, nr. 2696, 2702, 2704–2707, 2716.

[11] *Theophanous III episkopou Nikaias Peri Thaboriou Photos logoi pente*, Athena, 1990.

lumii[12]. Profesorului Polemis i se datorează şi prima monografie ştiinţifică, de natură filologico-istorică asupra vieţii şi operelor lui Teofan al Niceei. Reprezentând teza de doctorat la Oxford a autorului, ea a fost publicată în 1996[13] şi reprezintă o piatră de hotar şi o referinţă obligatorie pentru toţi cei interesaţi în studierea figurii şi gândirii acestui autor bizantin târziu. Pe baza unei inventarieri critice exhaustive a bibliografiei (p. 17–24), a datelor vieţii (p. 25–30) şi a întregii tradiţii manuscrise (p. 31–61), Polemis consacră partea principală a investigaţiilor sale unei extrem de atente prezentări filologice a tuturor scrierilor teofaniene, nu însă în vederea unei evaluări teologice (unde contribuţia sa nu i se pare decisivă), ci a identificării surselor şi precizării adversarilor şi a motivaţiilor care l-au condus pe Teofan la redactarea operelor sale în majoritate polemice. Rezultatul minuţioaselor analize ale profesorului atenian (p. 205–207) este acela că, deşi n-a fost un teolog de prim rang, Teofan a fost unul din intelectualii de frunte ai Bizanţului după moartea (în 1357–1359) a lui Grigorie Palama şi Nichifor Gregora. Mai exact Teofan a fost alături de împăratul-monah Ioan VI/Ioasaf Cantacuzino, principalul purtător de cuvânt al partidei palamite din timpul celui de-al doilea patriarhat al lui Filotei II Kokkinos (1364–1376), al cărei ucenic direct a fost şi a cărui operă de consolidare a teologiei palamite împotriva fraţilor Kydones (Sinodul din 1368) a secondat-o şi continuat-o. Adversarii nenumiţi ai scrierilor sale polemice sunt teologii antipalamiţi din a doua generaţie, tomiştii bizantini care au fost fraţii Kydones Prohor († 1369) şi Dimitrie († 1397) sau Ioan Kyparissiotis († cca 1370), ultimii doi convertiţi la romano-catolicism. Citite atent însă, tratatele sale polemice atestă clar cunoaşterea teologiei scolastice a lui Toma d'Aquino († 1274) – ale cărei „summe" au fost traduse în greacă de Dimitrie Kydones în 1354 („contra gentiles") şi 1357 („theologica") –, precum şi a polemicii antilatine a lui Varlaam şi Nil Cabasila ale căror argumente şi poziţii sunt receptate în mod personal şi nuanţat, şi valorificate în mod original. Teologia energiilor necreate, pnevmatologia şi triadologia teofaniană sunt elaborate în perspectiva originală a unei dezbateri implicite şi de interes în acelaşi timp critice şi pozitive, cu teologia scolastică ocupând o poziţie de mijloc între aceasta şi cea palamită strictă. Teofan este „primul teolog grec care a profitat de pe urma scolasticii occidentale fără a abandona învăţăturile tradiţionale ale Bisericii sale. Exemplul său va fi urmat de un lung şir de teologi bizantini şi mai ales postbizantini" (p. 207).

Această interesantă dezbatere teologică patristico-scolastică urmând a face tema unui studiu aparte, în consideraţiile introductive de mai jos mă voi limita la o scurtă schiţă a datelor cunoscute despre viaţa mitropolitului Teofan al Niceei şi la elementele istorice care se cer a fi rememorate, pentru a avea o imagine în relief asupra fundalului social-istoric al epistolelor sale pastorale.

---

[12] *Theophanous Nikaias Apodeixis hoti adynato ex aidion gegenesthai ta onta* (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini 10), Athena, 2000.

[13] I. D. Polemis, *Theophanes of Nicaea: His Life and Works* (Wiener byzantinische Studien 20), Viena, 1996, 234 p.

Despre viaţa lui Teofan se cunosc foarte puţine lucruri. Nu ştim astfel data sau locul naşterii, nici modul exact în care şi-a realizat educaţia clasică şi solida formaţie teologică şi patristică pe care o atestă scrierile sale. Din acestea însă rezultă că l-a urmat drept mentor pe patriarhul Filotei Kokkinos (1354–1355, 1364–1379), ucenicul şi biograful Sfântului Grigorie Palama, a cărui canonizare o va impune prin Sinodul constantinopolitan din aprilie 1368. Mai mult ca sigur Teofan a fost hirotonit mitropolit al Niceei de Filotei nu mult după 8 octombrie 1364, când acesta din urmă a redevenit patriarh al Constantinopolului. Neputânduşi vizita eparhia, ocupată de turci încă din 1331, a rămas în Constantinopol, scriind însă după alegerea sa ca mitropolit creştinilor de aici o serie de scrisori de încurajare la rezistenţă spirituală în faţa tentaţiilor apostaziei. Numele lui Teofan apare pe o serie întreagă de acte ale patriarhiei ecumenice din intervalul 1364–1380. Demn de reţinut este faptul că în mai 1366 Teofan a fost trimis la Athos să ancheteze tensiunile ivite la Marea Lavră între monahii de aici şi Prohor Kydones care contestă sfinţenia persoanei Sfântului Grigorie Palama şi teologia energiilor necreate. N-a participat însă la Sinodul constantinopolitan din aprilie 1368, care l-a condamnat pe Prohor şi canonizat pe Palama, întrucât la acea dată se afla în misiune la Serres, capitala unui regat sârb, a cărui Biserică se afla în schimă faţă de Biserica din Constantinopol. Graţie eforturilor lui Teofan s-a reuşit depăşirea schismei, printr-un act din martie 1368, redactat de Teofan însuşi, Ioan Ughieşa declarând că supune Biserica sârbă autorităţii patriarhului ecumenic. Din actele semnate se mai poate deduce o relaţie de prietenie cu mitropolitul Ciprian al Kievului (hirotonit în 1375 într-un context de rivalitate cu mitropolitul Alexie), şi el ucenic al patriarhului Filotei. În urma loviturii de stat a lui Andronic IV Paleologul – care între 1376–1379 a preluat puterea în Constantinopol arestându-l pe tatăl său, Ioan V Paleologul, împăratul legitim (1341–1391) – bătrânul Filotei a fost obligat să se retragă din scaun (murind în 1379). Teofan a rămas câţiva ani încă cel mai important membru al sfântului sinod sub patriarhii Macarie (1376–1379) şi Nil Kerameus (1379–1388). Ultimul act care poartă semnătura lui Teofan datează din iunie 1380, mitropolitul Niceei decedând cândva la începutul lui 1381, întrucât un act din martie 1381 confirmă transferul pe scaunul de mitropolit al Niceei al mitropolitului Alexie al Varnei.

Existenţa, formarea intelectuală, spirituală şi activitatea bisericească şi teologică a lui Teofan al Niceei coincide cronologic cu epoca de înflorire a isihasmului bizantin târziu pe fundalul dramatic – să nu uităm – al unor evoluţii istorice şi sociale sumbre pentru societatea bizantină. Ultimele secole ale Bizanţului[14] după revenirea în Constantinopol în 1261 au fost o epocă lipsită de speranţe, o disperată luptă pentru supravieţuire în condiţiile unei rapide şi inexorabile pierderi de teritorii atât în Asia Mică, cât şi în Balcani, şi a unei deprimante fragmentări şi disoluţii a coeziunii sociale interne în crize religioase şi politice nesfârşite. Restaurat în 1261 şi menţinut

[14] Pentru istoria politică, cf. D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1993, iar pentru istoria mentalităţilor, conferinţele anterioare ale aceluiaşi D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1979.

împotriva tuturor aşteptărilor şi forţelor contrare de Mihai VIII (1259–1282) cu preţul umilitor al acceptării „unirii" cu Roma, Imperiul Bizanţului a ajuns sub Andronic II (1282–1328) şi Andronic III (1328–1341) o „putere de mâna a doua", pentru ca sub Ioan V Paleologul (1341–1391) şi Ioan VI Cantacuzino (1341–1354) să intre în colaps fatal, atât din pricina invaziilor, cât, mai ales, datorită haosului intern produs de războaiele civile din 1321–1328 (între Andronic III şi Andronic II), din 1341–1347 şi 1352–1354 (dintre Ioan VI şi Ioan V) şi revolta zeloţilor din Tesalonic (între 1342–1349). Pe acest fond avea loc avansul implacabil al turcilor otomani, mai ales după ce compania catalană chemată în 1303 împotriva turcilor s-a întors în 1305–1311 împotriva bizantinilor, devastând cumplit Tracia, Macedonia şi Grecia după asasinarea comandantului lor Roger de Flor. Conduşi de Osman (1288–1326), Orkhan (1326–1359) şi Murad I (1359–1389), otomanii lichidează treptat şi ultimele cetăţi bizantine din Asia: în 1326 ocupă Brusa, care devine capitala lui Orkhan, în 1331 Niceea, iar în 1337 Nicomidia. În acelaşi timp, între 1331–1355 sârbii conduşi de Ştefan Duşan îi înfrâng pe bulgari şi vlahi în 1330 şi ocupă Macedonia, Tesalia şi ameninţă Tracia; în 1345 Duşan se proclamă la Skopie ţar al sârbilor şi romeilor şi ameninţă direct Constantinopolul. Pentru a evita dezastrul, Ioan VI Cantacuzino, prins şi în războiul civil cu Ioan V, se aliază, scandalizând pe toţi, cu otomanii, căsătorindu-şi în 1346 fiica Teodora cu Orkhan. Pe 11 mai 1346 are loc la Constantinopol un cutremur devastator, în care se prăbuşeşte o parte a cupolei Sfintei Sofii, iar în 1348 capitala şi imperiul sunt răvăşite de ororile marii ciume negre. Ioan VI e înfrânt de genovezi în 1348–1349 în războiul Galatei, precum şi în 1352 şi în 1354, când abdică şi devine monahul Ioasaf († 1383). Cu sprijin genovez Ioan V Paleologul revine în Constantinopol ca unic împărat, dar se află în faţa unei situaţii catastrofale. În toamna lui 1355 Duşan ocupă Adrianopolul, dar moare pe 20 decembrie în drum spre Constantinopol. Profitând de cutremurul din 2 martie 1354, otomanii ocupă cetatea Gallipoli de pe Dardanele stabilindu-şi un cap de pod solid pentru expansiunea în Europa: în 1361 ocupă Didymoteichon, iar în 1361 Adrianopolul, care devine capitala lui Murad I şi Baiazid I. Ioan V pleacă în 1366 la Buda să ceară ajutorul Ungariei, dar e luat prizonier de bulgari la Vidin, fiind eliberat în 1366–1367 de contele Amedeo de Savoia. În 1369–1371 Ioan V călătoreşte în Italia, şi în octombrie 1369, la Roma, trece la catolicism, fără să obţină ajutorul militar antiotoman scontat de la o nouă cruciadă. Pe 26 septembrie 1376 la Cirmen, pe râul Mariţa, otomanii zdrobesc catastrofal coaliţia sârbo-bulgară deschizându-i drum în inima Balcanilor (în 1383 cade Serres, în 1389 la Kosovo va dispărea Serbia, iar în 1385 şi 1389 turcii vor ocupa Sofia şi Tîrnovo, ajungând la Dunăre); de acum şi până la căderea Constantinopolului – amânată doar de înfrângerea şi capturarea lui Baiazid de către mongoli la Ankara în 1402 – împăratul bizantin va fi vasalul sultanului otoman. În 1371 Imperiul Bizantin a încetat să existe „de facto" ca entitate politică autonomă. Acesta e fundalul întunecat şi apocaliptic al sfârşitului unei lumi pe care se înscrie viaţa şi activitatea mitropolitului Teofan al Niceei.

Secolul XIV a adus cu sine finalizarea ocupaţiei islamice a Asiei Mici, o etapă decisivă în „declinul elenismului”[15] şi islamizarea acestei zone care reprezentase până în secolul XI centrul vital al Imperiului bizantin. După dezastrul bizantin de la Mantzikert din august 1071, turcii selgiucizi au reuşit în doar zece ani să ocupe întreaga Asie Mică, stabilindu-şi între 1080–1097 centrul sultanatului bizantin în imediata proximitate a Constantinopolului, la Niceea. Cu ajutorul cavalerilor cruciadei I, Niceea va fi recucerită de bizantini, care prin intermediul împăraţilor Alexie şi Ioan Comnenul reuşesc un contraatac prin care imperiul a reuşit recuperarea vestului Asiei Mici. Niceea a reprezentat nucleul de rezistenţă bizantin în urma dezintegrării imperiului soldate cu ocupaţia latină a Constantinopolului între anii 1204–1261. În acest interval Asia Mică a cunoscut o perioadă de pace şi prosperitate economică şi culturală bazată pe stabilitatea şi coexistenţa paşnică între imperiul grec de la Niceea şi sultanatul selgiucid de la Konieh. Acest echilibru s-a deteriorat rapid la sfârşitul secolului XIII. Împăraţii Paleologi care au recuperat Constantinopolul se vor orienta spre Europa abandonând militar Asia Mică, iar sultanatul de la Konieh se va dezintegra sub loviturile mongolilor şi ale invaziilor distrugătoare ale triburilor turcomane nomade, în competiţie pentru cucerirea teritoriilor selgiucide şi bizantine (în 1278 cade Caria, în 1282 cade Tralles şi Nyssa, în 1302 cade Pergamul, în 1304 cade Efesul şi Pyrghi; Bithynia a mai rezistat câteva decenii, dar va cădea şi ea: în 1326 Brusa, în 1331 Niceea şi în 1336 Nikomidia; ultima cetate bizantină din Asia Mică, Filadelfia, va fi ocupată de Bayazid în 1390). Situaţia dramatică va avea impact direct şi în plan bisericesc. După ce în secolul X Asia Mică bizantină număra 50 de mitropolii şi 400 de episcopii, la sfârşitul secolului XV mai supravieţuiau doar 17 mitropolii. Actele patriarhiei reflectă drama refugiului clericilor din zonele ocupate, sărăcia lor, absenteismul ierarhiei, depopularea teritoriilor de creştinii refugiaţi şi apostazia islamizării maselor rămase fără conducători spirituali.

Trei mari documente bisericeşti ilustrează reacţia ierarhiei dintre anii 1338–1365 la drama creştinilor din Asia Mică expuşi în baza principiului *cujus regio ejus religio* presiunilor islamizării. Primul e reprezentat de două acte „fără an” care poartă suprascrierea „pitac patriarhal către cei ce se găsesc în Niceea” şi se află în registrul oficial al Actelor patriarhiei pe anii 1315–1402 (păstrat sub forma a două codice de 308 + 222 de foi la Viena şi cunoscute drept *Cod. Vindob. hist. gr. 47–48*) între actele din timpul păstoririi patriarhului Ioan XIV Kalekas (1334–1347). Întâiul „pitac” către niceeni (nr. 82) apare întrun grup de acte (nr. 80–86) „fără an” intercalate între un document (nr. 79) datat noiembrie 6847 (= 1338), şi altul (nr. 87) datat iunie 6847 (= 1339), datând cu cea mai mare probabilitate din anul 1338[16], el ne revelează elocvent situaţia niceenilor la doar şapte ani de la cucerirea Niceei de către otomani şi merită redat în întregime:

---

[15] Cf. monografia remarcabilă a lui S. VRYONIS JR, *The Decline of medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11th through the 15th Century*, Berkley CA, 1971, 532 p.

[16] F. MIKLOSICH – J. MÜLLER, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani 1315–1402* I, Viena, 1860, p. 183–184, nr. LXXXII.

„Deschizând celor ce se întorc de la păcat uşile ei mântuitoare şi dând fiecăruia leacurile potrivite, Biserica lui Dumnezeu, spitalul obştesc al sufletelor, rânduieşte în economia ei cele de mântuire pentru toţi. Se cade aşadar ca ea să nu oprească pe nimeni nici să-l facă pe cel ce a căzut în disperare să dispreţuiască mântuirea lui, căci nu există, nu este în general păcat care să biruie iubirea de oameni a lui Dumnezeu, iar dumnezeiasca Scriptură oferă multe exemple ale celor care s-au depărtat de la răutatea lor iniţială şi au arătat o autentică pocăinţă şi întoarcere la Dumnezeu, între care e cel al fiului risipitor, al desfrânatei, al tâlharului, al ninivitenilor şi a lui Manase, care timp de patruzeci de ani a făcut poporul să slujească la idoli depărtându-l de Ziditorul. Căci Dumnezeu, Care are un ocean infinit al iubirii de oameni, nu respinge pe nimeni, nici nu întoarce spatele cuiva, numai să ne pocăim autentic, să cădem, să plângem şi să rugăm bunătatea Lui.

Deci întrucât cu îngăduinţa [înţelegerea] lui Dumnezeu, din pricina mulţimii păcatelor noastre, năvala ismaeliţilor s-a întărit covârşitor împotriva noastră, şi aceştia punând mâna şi înrobind pe mulţi dintre ai noştri i-au forţat şi târât cu violenţă, vai!, silindu-i să ia cele ale răutăţii şi lipsei lor de Dumnezeu [ateismului lor], iar în cei ce au căzut în adâncul unei atât de mari răutăţi s-a ivit simţământul că au ajuns ai celui rău, iar aceasta s-a sculat trezindu-i şi făcându-i să caute iarăşi cele ale creştinilor, dar a intrat în ei şi un alt gând, iar ei şovăie şi caută să afle ca pe un lucru sigur dacă nu vor greşi cu totul, ci vor dobândi mântuirea lor, Biserica lui Dumnezeu se apropie de toţi şi le dă o certitudine sigură că pe cei ce au primit adevărata credinţă în Dumnezeu şi s-au depărtat de răutatea musulmanilor în care s-au rostogolit îi va număra iarăşi împreună cu partea creştinilor, îi va tămădui şi îngriji, şi că nu vor găsi nici o piedică în ce priveşte mântuirea sufletelor din pricina greşelii care li s-a întâmplat; ci câţi îşi vor arătat pe faţă şi cu îndrăzneală căinţa lor, aşa încât să aleagă şi să pătimească pentru credinţă în Dumnezeu, aceştia vor purta cunună mucenicească – dovadă limpede a acestui fapt fiind marele mucenic al lui Hristos Iacob Persul [27 noiembrie] –, iar câţi de frica pedepselor împotriva lor vor voi să trăiască îmbrăţişând şi făcând cele ale creştinilor în ascuns, şi ei vor dobândi mântuirea, numai să se sârguiască să păzească după putinţă poruncile lui Dumnezeu. Şi pentru asigurarea lor cu privire la aceasta s-a făcut prezenta scrisoare a Bisericii lui Dumnezeu."

Următorul „pitac" adresat niceenilor (nr. 92)[17] e tot „fără an", fiind intercalat între două acte (nr. 91 şi 93) datate mai 6848 (= 1340), şi are următorul conţinut:

[17] *Ibid.*, I, p. 197–198, nr. XCII.

„Celor ce se găsesc în Niceea clerici, preoţi, monahi şi tot restul poporului creştin, iubiţi copii în Domnul ai smereniei noastre, vouă tuturor vă dorim pacea şi mila care vin de la Dumnezeu şi eliberarea de mâhniri, precum şi orice alt lucru bun şi mântuitor de la Dumnezeu Atotţiitorul. Nu putem spune cât de mult suferim pentru voi şi pentru toţi ceilalţi creştini aflaţi între barbari. Fiţi siguri că nu încetăm ziua şi noaptea implorându-L şi rugându-L pe Dumnezeu ca să prefacă în cer senin furtuna venită asupra noastră din pricina mulţimii păcatelor noastre şi să întoarcă cele rele asupra vrăjmaşilor, lucru care am îndrăznire că nu se va lăsa aşteptat mult, pentru ca Domnul îndurărilor să dea un sfârşit bun implorărilor noastre pentru voi. Numai sârguiţi-vă şi voi să slujiţi lui Dumnezeu prin faptele voastre bune şi prin purtarea voastră iubitoare de Dumnezeu, căci chiar dacă duşmanii vă stăpânesc, voi înşivă sunteţi stăpâni peste sufletele şi socotinţa voastră, precum şi peste alegerea voastră de a păzi sau a nu păzi binele. Dar aşa cum am aflat de la judecător, voi păziţi şi păstraţi cele ale stării voastre creştineşti, în care ne rugăm să rămâneţi neclintiţi şi fermi, ca să dobândiţi şi cele bună făgăduite pe care Dumnezeu le-a pregătit celor ce-L iubesc din suflet şi păzesc poruncile Lui mântuitoare, al Cărui har să vă păzească."

Primul „pitac" reaminteşte niceenilor care au apostaziat ca urmare a violenţelor captivităţii şi regretă acest get că Biserica în calitate de „spital obştesc al sufletelor" le ţine deschisă uşa pocăinţei şi e gata să-i reprimească cu iubire şi să-i tămăduiască îndemnându-i pe cei curajoşi să-şi arate căinţa „pe faţă" prin martiriu, iar ceilalţi să rămână creştini „în ascuns" încredinţându-i că şi ei se vor mântui dacă vor păzi poruncile lui Dumnezeu. Doi ani mai târziu, al doilea „pitac" îi asigură pe toţi cei din Niceea (clerici, monahi şi popor) aflaţi „sub barbari" de compasiunea şi rugăciunile celor din Constantinopol, precum şi de încredinţarea acestora că schimbarea în bine a suferinţelor lor „nu se va lăsa aşteptată". Până atunci niceenii sunt îndemnaţi să rămână în starea creştină, întrucât duşmanii le stăpânesc doar trupurile, numai ei înşişi fiind stăpâni peste voinţa şi sufletele lor şi pe destinul lor veşnic.

La zece ani de la acest ultim „pitac", la începutul lui martie 1354, Sfântul Grigorie Palama, acum mitropolit al Tesalonicului, era făcut prizonier de trupele otomane ale lui Suleiman, fiul cel mare al lui Orkhan, care profitând de puternicul cutremur de pământ din noaptea de 2–3 martie ocupase oraşul-port Kallipolis de pe malul european al strâmtorii Dardanelelor, cheia prin care bizantinii controlau accesul din Marea Egee în Marea Marmara. Ocuparea Kallipolisului a oferit otomanilor capul de pod esenţial care a permis instalarea definitivă a turcilor în Europa. Soarta Imperiului Bizantin era de acum pecetluită. Capturarea navei care-l transporta pe Sfântul Grigorie Palama de la Tenedos la Constantinopol a fost pentru acesta începutul unei captivităţi care avea să dureze un an întreg (el va fi eliberat abia în primăvara lui 1355 după ce preţul de

răscumpărare cerut de turci va fi plătit de către sârbi). În iulie 1354 Sfântul Grigorie a scris către Biserica sa din Tesalonic o epistolă în care relatează câteva din episoadele şi evenimentele acestei captivităţi[18]. De la Kallipolis, Palama şi însoţitorii săi au fost trecuţi pe ţărmul asiatic al Dardanelelor la Lampsakos, unde se afla cartierul general al lui Suleiman, care într-o discuţie i-a argumentat superioritatea islamului prin victoriile musulmanilor asupra creştinilor. Sfântul Grigorie a profitat de şederea în oraş pentru ca prin discuţii să-i încurajeze în credinţă pe creştinii din oraş. După şapte zile a fost dus la Pegai, reşedinţa lui Suleiman, unde a fost ţinut trei luni, slujind şi predicând comunităţii creştine de aici. La mijlocul lui iunie 1354 a fost adus la Brusa, capitala emiratului otoman condus de Orkhan, unde a avut discuţii pe teme teologice cu nepotul acestuia, Ismael, şi cu „chionii" iudaizanţi (ni sa păstrat şi procesul-verbal al acesteia din urmă întocmit de medicul Taronites). Graţie intervenţiei medicului Taronites, Sfântul Grigorie a primit permisiunea de a se stabili la Niceea unde ajunge în iulie 1354 primind domiciliu obligatoriu la mănăstirea Sfântul Iachint, devenită centrul spiritual al comunităţii creştine din oraşul ocupat. Asistă la funeraliile unui musulman în afara zidurilor cetăţii, după care o lungă dispută teologică cu clericul („tasimanul") care oficiase serviciul religios. Epistola se încheie cu un patetic îndemn adresat creştinilor din Tesalonic la seriozitate în ce priveşte angajamentul în credinţa creştină. Din introducere aflăm pe lângă grija arhiepiscopului de a-şi informa turma de cele întâmplate cu el şi interpretarea dată de el acestora. Sfântul Grigorie Palama, în vârstă de 60 de ani, vede în aceasta o dublă lucrare a Proniei divine: captivitatea sa otomană e citită atât ca o pedeapsă purificatoare pentru păcatele şi greşelile sale personale din trecut, cât şi drept un mijloc ales de Dumnezeu pentru a descoperi ferocilor „barbari" musulmani adevărul religiei creştine evanghelizându-i pe ocupaţi. La o generaţie după cucerirea Bithyniei de către otomani, cele două comunităţi par să fi atins un mod acceptabil de coexistenţă. Chiar dacă erau reduşi numeric şi săraciţi, creştinii grupaţi în jurul unor biserici-mănăstiri rămase deschise par a se bucura de toleranţă din partea musulmanilor. Sfântul Grigorie crede chiar că putea folosi această toleranţă pentru a realiza prin discuţii şi convingere argumentată convertirea ocupanţilor otomani la creştinism, ca posibilă consecinţă providenţială a cuceririi Asiei Mici de către turci. De aceea adoptă o atitudine de apropiere şi dialog. Reprezentanţi ai elitelor bizantine rămaşi în zonă sunt acum în serviciul turcilor şi funcţionează ca protectori ai populaţiei creştine lipsite însă de episcopi. Aceştia fie nu erau acceptaţi de otomani, fie se temeau să-şi viziteze turmele din pricina persecuţiilor, ţinând legătura cu credincioşii prin scrisori transmise de preoţi sau călugări care se mai aventurau în teritoriul ocupat.

[18] Dosarul captivităţii otomane a Sfântului Grigorie Palama a fost editat critic de Anne PhilipidisBraat în *Travaux et mémoires* 7 (1979), p. 102–222 şi încă o dată de V. Phanourgakis în cadrul ediţiei critice a scrierilor Sfântului Grigorie Palama îngrijită de prof. Panayotis Christou: *Gregoriou tou Palama Syngrammata IV*, Thessaloniki, 1992, p. 111–165 text şi p. 52–68 introducere. O primă versiune românească am dat în studiul „Violenţă şi dialog interreligios în captivitatea otomană a Sfântului Grigorie Palama", în: *Violenţa „în numele lui Dumnezeu" — un răspuns creştin. Simpozion internaţional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 156–205.

Acesta din urmă e cazul celor trei epistole pastorale trimise zece ani mai târziu, între anii 1364–1365, niceenilor aflaţi sub ocupaţie de noul lor mitropolit ales, Teofan III (1364–1381). Situaţia creştinilor din Bithynia otomană se agravase între timp, aşa că primele două scrisori pastorale adresate niceenilor sunt de fapt îndemnuri patetice la rezistenţă spirituală la dubla tentaţie pusă atât de atracţiile unei vieţi mai uşoare şi de succes, cât şi de perspectiva unei vieţi condamnate la sărăcie şi suferinţă. Prima epistolă adresată niceenilor Teofan încă în calitate de mitropolit ales (nehirotonit încă), de „ipopsifiu" al Bisericii acestora, îi avertizează astfel încă din capul locului că adevăraţii creştini dispreţuiesc ascetic toate lucrurile prezente, atât cele ce produc plăcere, cât şi cele care-i provoacă întristare, şi întorc spatele oricărei comuniuni cu necredincioşii, fie ei eretici, fie de altă religie, şi păcătoşii. Întreaga primă epistolă e un îndemn adresat niceenilor să fugă de amăgirile şi ispitele demonice care vin fie prin mirajul unei vieţi neascetice înglodate în plăceri, desfrânări şi alte pofte trupeşti la care-i invită necredincioşii musulmani, fie prin frica de suferinţe, ocări, necinstiri, persecuţii, închisori sau captivităţi, cu care-i ameninţă aceiaşi necredincioşi. Niceenii încercaţi sunt îndemnaţi să reflecteze la exemplu răbdării sfinţilor şi mai ales la cel al persecuţiei lui Iisus de către iudei care L-au dus la moartea de pe cruce. Fuga de plăceri şi răbdarea în dureri trebuie să fie deci liniile directoare ale comportamentului creştin adevărat. La care se adaugă şi fuga de cei care dezbină Biserica prin scandaluri şi erezii, niceenii fiind îndemnaţi expres să se ferească de „erezia deşartă a lui Varlaam şi Akindynos"; mai răi decât evreii care insultă umanitatea lui Iisus, akindyniştii insultă slava Lui dumnezeiască a cărei comuniune o pierd prin faptul că o socotesc creată.

Cea de-a doua epistolă pastorală către niceeni a mitropolitului Teofan e o amplă meditaţie despre răbdare şi îndelungă-răbdare. Aceste virtuţi sunt la fel de indispensabile pentru creşterea omului lăuntric cum sunt hrana şi băutura pentru omul din afară. Exemplul biblic clasic de răbdare este Iov, şi aproape întreaga epistolă e o meditaţie asupra implicaţiilor etice ale exemplului său care a arătat că rigoarea Evangheliei a putut fi trăită şi înainte de Lege şi de Scripturi. La virtuţile sale iniţiale – înfrânarea, compasiunea, dăruirea – manifestate atunci când a avut parte de la Dumnezeu de toate darurile, el a adăugat şi răbdarea pilduitoare atunci când a pierdut toate şi când, respingând sugestiile soţiei şi prietenilor, care-l îndemnau să hulească, a binecuvântat pe Dumnezeu şi în suferinţe, fiind pentru aceasta lăudat de Dumnezeu şi răsplătit cu vederea Lui. Prin tăria sa morală şi persistenţa sa în virtute atât în bogăţie, cât şi în sărăcie, atât în sănătate, cât şi în boală, şi prin faptul de a nu fi preferat lui Dumnezeu nimic, Iov e modelul de imitat şi de niceeni. Istoria lui arată că poruncile lui Dumnezeu nu sunt imposibile şi că, dacă vor călca pe urmele lui prin martiriul răbdării, creştinii oprimaţi vor avea parte dincolo de suferinţele pământeşti de Împărăţia lui Dumnezeu.

În fine, cea dea treia epistolă pastorală a mitropolitului Teofan e adresată clericilor niceeni şi e un adevărat giuvaier teologic, un extraordinar tratat despre preoţie şi locul ei în economia mântuirii, şi despre cum ar trebui să fie cei învredniciţi de darul ei.

Această epistolă de învăţătură despre preoţie, alături de ameţitorul tratat despre Maica Domnului, ni-l descoperă pe Teofan al Niceei drept unul din cei mai profunzi teologi bizantini din toate timpurile. Demnitatea supranaturală a preoţiei vine din comuniunea cu Natura divină (*2 Ptr* 1, 4) pe care o mediază conformându-ne chipului Fiului lui Dumnezeu (*Rm* 8, 29) schimbându-ne vieţile şi integrându-ne ca mădulare în Trupul Lui tainic al cărui Cap este. Creat pentru comuniunea cu Dumnezeu pentru a fi ca îngerii şi a alcătui o singură biserică cu ei, omul a ajuns prin căderea în patimi mai rău decât animalele, slujind demonului, nu Creatorului. Restabilirea comuniunii cu Dumnezeu a avut loc prin Întruparea paradoxală a Fiului lui Dumnezeu Care ne face fii ai lui Dumnezeu, fraţi ai Lui şi dumnezei prin har. În Hristos oamenii îşi recâştigă forma lor divină (*theoeideia*) iniţială ajungând de aceeaşi formă (*homoeideis*) cu El. Această modelare şi reformare divină a omului şi unire îndumnezeitoare a lui cu Hristos se comunică oamenilor prin Botez – care prin renaştere face pe oameni mădulare ale trupului lui Hristos, asemenea Capului său – şi Euharistie[19] – care uneşte/lipeşte mădularele omeneşti cu Hristos Capul şi întreolaltă. Taina îndumnezeirii prin Botez şi Euharistie trebuie însă continuat până la sfârşitul lumii; de aceea la Cincizecime Apostolii au primit har peste har, pe care l-au transmis prin hirotonie urmaşilor lor, preoţii. Harul preoţiei este o putere dumnezeiască creatoare şi îndumnezeitoare, fiindcă preoţia face din pâine şi vin Trupul şi Sângele lui Hristos, iar din oameni dumnezei. Taina Preoţiei e taina îndumnezeirii, care e mai mare decât crearea cerului şi a îngerilor şi decât învierea morţilor. Preoţia e definită de Teofan drept putere creatoare şi ştiinţă dumnezeiască de a face pe oameni dumnezei prin har prin simbolurile liturgice ale Botezului şi Euharistiei. Prin urmare, preotul trebuie să fie şi el un om dumnezeiesc supranatural, imitator riguros al Întâiului Preot Iisus Hristos. De aceea, partea a doua insistă invocând o serie de exemple vechitestamentare cu valoare de avertisment asupra curăţiei morale pe care trebuie să o aibă mâinile şi gura preotului ca receptacole sfinte – linguriţă şi potir – ale harului. Apoi se detaliază necurăţiile şi curăţiile gurii, se precizează că toate cele spuse sunt valabile şi pentru diaconi, nu doar pentru preoţi, iar în final sunt evocate calităţile speciale cerute în plus preoţilor duhovnici. Dincolo de aceste utile precizări şi îndemnuri morale nelipsite de originalitate în modul prezentării lor, valoarea excepţională a acestei a treia scrisori despre preoţie şi preoţi stă în remarcabila viziune teologică de ansamblu în care este articulată cateheza sa despre preoţie. Aşa cum s-a scris, „pentru a arăta cât de înaltă e demnitatea preotului, Teofan expune pe scurt întregul plan divin al mântuirii, astfel încât se poate spune că această scrisoare e un mic rezumat al teologiei” (M. Jugie). Pe fundalul sumbru al catastrofei creştinismului bizantin din Asia Mică la mijlocul secolului XIV scrisorile pastorale ale mitropolitului Teofan al Niceei îşi aruncă ca nişte veritabile stele duhovniceşti razele sublimei lor lecţii morale şi teologice spre ortodocşii din toate timpurile.

[19] Pasaj din *Epistola III* a lui Teofan al Niceei sunt citate de pr. DUMITRU STĂNILOAE în *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Bucureşti, 1978, p. 43, nota 25 şi p. 90, nota 90.

II

Teofan mitropolitul Niceei
Trei epistole pastorale către popor şi cler (1364)

1

Epistolă către niceeni, care învaţă cum adevăratul creştin trebuie să fie dispreţuitor al tuturor lucrurilor prezente, şi a celor plăcute şi a celor întristătoare, iar spre sfârşit învaţă că trebuie să întoarcem spatele odată pentru totdeauna oricărei comuniuni cu ereticii; trimisă de el încă pe când era ipopsifiu al acestei cetăţi[20]

Cei care locuiţi în sau în jurul Niceei – care odinioară era cea mai fericită şi strălucită dintre cetăţi, iar acum, o, judecăţile lui Dumnezeu!, e captivă şi în sclavie, sau, mai bine zis, are drept semn distinctiv doar imaginea ei, fiind recunoscută numai după nume şi inscripţie, asemenea statuilor –, atât cei aflaţi înscrişi pe diferite trepte în registrul preoţesc, cât şi toţi ceilalţi câţi vă numiţi [creştini] după numele lui Hristos, har, milă şi pace vouă de la Dumnezeu Tatăl şi Hristos Iisus, Domnul nostru.

1. Trebuie să ştiţi, iubiţi fraţi, că prin bunăvoirea şi harul atotputernicului Dumnezeu, Care cheamă cele ce nu sunt ca unele ce sunt [*Rm* 4, 17], potrivit intenţiei Sale, cu hotărârea comună a preasfinţitului nostru Stăpân şi patriarh Ecumenic[21] şi a dumnezeiescului şi sfântului Sinod din jurul său, eu, cel mai mic, am fost promovat prin înştiinţare la rangul de ipopsifiu [episcop ales] şi, aşa zicând, de logodnic al Sfintei Biserici a lui Dumnezeu de la voi. Drept pentru care, mai întâi vă dau pacea şi iubirea în Hristos, pe care am primit-o ca pe o moştenire părintească de la Însuşi Mântuitorul nostru Iisus Hristos, şi de care fie să aveţi parte din belşug ca merinde a răbdării şi măreţiei sufleteşti, ca să vă puteţi mângâia şi întreolaltă din pricina ispitelor care vin peste voi mereu.

2. Vă rog, dar, fraţilor, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, „Care S-a dat pe Sine Însuşi pentru păcatele noastre ca să ne scoată din mâinile celui rău" [*Ga* 1, 4] – căci voi începe de la această dumnezeiască glăsuire a lui Pavel, fiindcă şi acela vă îndeamnă prin mine la toate acestea – ca să vieţuiţi cu vrednicie şi după legile Evangheliei lui Hristos [cf. *Flp* 1, 27]. Căci voi mai cu seamă, iubiţilor, aveţi nevoie de multă trezvie şi atenţie, ca unii care petreceţi împreună cu oamenii răi, necredincioşi [musulmani] şi păcătoşi, ca nu cumva din tovărăşia neîncetată şi multa obişnuinţă cu aceia unii întorcându-se fie să se poticnească în credinţă, fie să se facă părtaşi la faptele lor cele rele; pentru că „tovărăşiile rele strică obiceiurile bune" [*1 Co* 15, 33] şi e mai uşor, spun dumnezeieştii Părinţi, să iei parte la rău decât să te faci părtaş la virtute.

Pe lângă cele spuse, mai sunt şi multe altele care pot chema şi stârni spre amăgirea şi ticăloşia acelora, astfel încât să-i clatine pe cei ce nu iau seama bine la ei

[20] *PG* 150, 288–300.

[21] Philotheos Kokkinos la începutul celei dea doua sale arhipăstoriri (1364–1376).

înşişi. Mai întâi netezimea plăcerii şi viaţa cu totul lipsită de constrângeri şi neînfrânată, precum şi putinţa de a săvârşi în chip neîmpiedicat orice poftă a trupului; peste care vine şi duşmanul şi acuzatorul nostru nevăzut, diavolul, uneltind împreună cu trupul, şi având drept supuşi şi slujitori văzuţi ai lui pe duşmanii noştri binevoitori, cum i-ar putea numi cineva, care locuiesc împreună cu noi şi care, asemenea unor albine lipsite de rod, se amestecă în stupul lui Hristos şi încearcă să fure mierea virtuţii acelora, şi sub chipul unei prietenii şi iubiri mincinoase sfătuiesc şi îndeamnă mereu spre cele pierzătoare, punând înainte, cum se spune, plăcerea ca pe o momeală în undiţa morţii. Acest război ascuns şi viclean, fraţilor, este ca o stâncă subacvatică, cu mult mai primejdioasă decât cea văzută şi recunoscută de departe; căci cine se înarmează şi pregăteşte pentru el rezistând în chip sigur şi tare la orice ispită şi atac al celor potrivnici, acela va fi cu anevoie de cucerit, dar dacă cineva se va lăsa uşor amăgit faţă de lupii arabi [cf. *Avc* 1, 8 *LXX*] care vin la voi, evanghelic vorbind, în piele de oaie [*Mt* 7, 15], atunci va cădea în chip neprevăzător între duşmani luându-i drept prieteni. De aceea şi începătorul răutăţii, vrăjmaşul şi duşmanul nostru [diavolul], l-a atacat pe Adam prin Eva, tovarăşa de viaţă şi iubita lui, iar prin plăcere şi iubire de slavă a sădit veninul în inimile lor cel mai amar. Căci nimeni nu poate primi uşor de altundeva nici un mai mare folos, nici o mai mare vătămare, iubiţilor, decât de la oamenii împreună cu care trăieşte în comun şi are nu puţină obişnuinţă din deasa convorbire cu ei. De aceea şi înţeleptul Purtător de grijă al firii noastre vrea ca mântuirea noastră să se lucreze prin oameni, nu prin îngeri, deşi aceştia pot mult mai multe. Acest lucru ştiindu-l bine şi cel rău nu încetează să uneltească împotriva noastră prin unii ca aceştia, având ajutor şi împreună-lucrător cu el trupul care alege în loc de ce este de folos şi mai bun plăcerea; trup care nu este rău prin fire, căci nimic din cele făcute de Dumnezeu nu e rău prin fire, dar care e gâdilat şi stârnit de plăcere până intră în transă. Dacă însă cineva s-ar scula puţin şi ar scutura trândăvia de pe suflet ca pe un fir de păr, toate aceste lucruri felurite şi anevoioase le va rupe şi face să dispară ca pe o pânză de păianjen având ajutorul şi harul de sus lucrând împreună cu el şi netezind uşor toate cele râpoase şi anevoioase, făcându-l înfricoşător şi neînvins pentru duşmani şi destrămând în nimic meşteşugirile şi născocirile introduse în chip viclean de aceştia. Observă: pe de o parte cel rău propune la vedere prin cei necredincioşi [musulmani] viaţa înglodată şi iubitoare de plăcere prin beţie, desfrânare şi orice altă neînfrânare, iar, pe de altă parte, arătând asprimea şi greutatea vieţuirii evanghelice sau îngereşti şi cele asemănătoare până ce se ajunge la aceasta, încearcă să ascundă cele aflate dincolo de ele. Dar harul Domnului, ridicându-se împotriva unei asemenea amăgiri, ne arată care e capătul fiecăreia din aceste două căi: „Căci strâmtă şi cu chinuri", zice, „e calea care-i duce pe cei ce o străbat spre viaţa veşnică, şi largă şi lată e cea care duce la pieire" [*Mt* 7, 14. 13]. Bine le-a numit „căi", sugerând astfel caracterul trecător, retezat după puţin timp şi pururea curgător al vieţii de faţă şi adresându-se tuturor, ca nu cumva întristarea şi chinul să-i facă pe cei sârguitori să relaxeze încordarea râvnei, ci să-i facă să se gândească la scurtimea şi caracterul vremelnic al acestora şi la uşurarea

şi viaţa fericită care le urmează, iar lăţimea căii şi ghiftuiala până la saţietate a plăcerii pătimaşe să nu-i înşele pe cei neînfrânaţi ci să-i facă să privească capătul corespunzător al unei asemenea căi care-i aşteaptă după puţin timp: pierzania, focul nestins şi viermele neadormit.

3. Respins însă prin astfel de argumente cu ajutorul Duhului, şarpele cu multe şi felurite forme nu suferă deloc să se liniştească, ci încearcă să surpe prin meşteşugiri potrivnice turnul răbdării şi credinţei noastre iscând de peste tot felurite atacuri şi necazuri împotriva noastră şi folosindu-se iarăşi de uneltele obişnuite ale răutăţii lui, care pot să-i slujească bine în unele ca acestea. Şi atunci aduce asupra noastră uneori pagube şi răpirea celor ale noastre, alteori închisori şi biciuiri, defăimări, ocări şi necinstiri, alteori captivităţi şi ameninţarea unor morţi violente, ca înspăimântându-ne fie să ne grăbim spre neînfrânare, fie să privim cu bunăvoinţă spre necredinţă [islam], care ne făgăduieşte eliberarea de toate aceste greutăţi şi dăruirea din belşug a plăcerilor prezente, dacă am schimba cu ea dreapta-credinţă şi virtutea. Dacă însă am vrea să veghem, atunci am suporta cu tărie meşteşugurile şi maşinile de război, având armă şi meterez de nesurpat pe Hristos, având drept exemplu răbdarea şi îndurarea sfinţilor viteji şi minunaţi şi împotrivirea lor păcatului până la sânge; căci zice [Scriptura]: „Iar unii au fost chinuiţi neprimind izbăvirea, ca să dobândească mai bună înviere; alţii au suferit batjocură şi bici, ba chiar lanţuri şi închisoare; au fost omorâţi cu pietre, au fost puşi la cazne, au fost tăiaţi cu fierăstrăul, au murit ucişi cu sabia, au pribegit în piei de oaie şi în piei de capră, lipsiţi, strâmtoraţi, rău trataţi; tocmai ei, de care lumea nu era vrednică" [*Evr* 11, 35–38]. Dumnezeu a îngăduit acestea, pentru ca să se arate în chip foarte strălucit punerea la încercare a credinţei şi bărbăţiei lor spre răsplătirea acelora cu bunătăţi mai mari şi spre mai marea ruşine şi înfrângere a celui rău ca exemplu de îndurare pentru noi şi pentru toţi care vor intra după ei în stadionul acestei vieţi.

4. Şi ce nevoie e să vorbim despre acestea? Căci Însuşi Domnul a suportat pentru noi lucruri încă şi mai mari de la necunoscătorii iudei, cum pot auzi toţi din sfintele Evanghelii care povestesc acestea; căci aceştia nu lasă nimic neîncercat şi nemişcat împotriva Lui, nici din cele ce duc la necinste, nici din cele ce pot produce durere: căci îi vedem când punând cap la cap mărturii mincinoase, când calomniindu-L şi zeflemisindu-L cu belşug de batjocură şi biciuiri, uneori lovind cu trestii acel cap dumnezeiesc şi înfricoşător, alteori punându-i pe cap spre durere şi ocară cunună de spini; iar asupra acelei dumnezeieşti feţe care pe Tabor a strălucit prin slava necreată şi harul Dumnezeirii mai presus de razele soarelui şi spre care cei dintâi dintre apostoli nu puteau privi limpede, au adus o asemenea lipsă de slavă şi batjocură punând-o să le stea înainte spre scuipări şi bătăi; iar în cele din urmă Lau spânzurat gol pe cruce în mijlocul unor bărbaţi făcători de rele. Şi nici aici nu s-au săturat de nebunie şi mânie, ci până şi aici au dat fiere şi oţet cu ironie dumnezeieştii guri din care ieşeau cuvinte mai dulci decât mierea şi ceara potrivit prorocului [*Ps* 18, 11]. Dar n-au slăbit furia lor nici măcar după moarte, ci şi atunci au împuns cu suliţa coasta Lui de viaţă purtătoare când a ieşit sângele şi apa care curăţă lumea întreagă şi dăruie viaţă la toată lumea.

5. Gândindu-vă deci la toate acestea, iubiților, să fugim de plăcerile trupului ca de niște otrăvuri dăunătoare și să suportăm cu vitejie încercările aduse asupra noastră, ca să ne facem părtași ai patimilor lui Hristos [*2 Co* 1, 7] și de aceea și ai slavei Lui [*1 Ptr* 5, 1], fiindcă pătimim împreună cu El ca să fim și slăviți împreună cu El [*Rm* 8, 17]. Căci așa cum din gura unei femei desfrânate pare că picură o miere care mai apoi e găsită de cei ce gustă din ea mai amară ca fierea, așa și toate plăcerile trupești ale vieții, fie ele beție, delectare, lux, orice neînfrânare și lipsă de măsură, vorbire de lucruri rușinoase și nebunești, răpiri și nedreptăți, trufie și îngâmfare, și orice altceva se opune învățăturii sănătoase, la început par a purta la suprafață o dulceață și o plăcere, dar mai apoi revărsările lor se fac mai amare ca fierea. La fel, orice pedeapsă și necaz nu par a fi în prezent o bucurie, ci o întristare; dar mai apoi ele dau celor exercitați în ele roada păcii. De acea e nevoie de răbdare, „căci dacă răbdăm, vom și împărăți" [*2 Tim* 2, 12].

6. Vă mai rog însă, fraților, să observăm dacă nu cumva unii încearcă să strecoare în Biserica lui Dumnezeu dihonii și scandaluri și să semene în ea pe furiș ca pe o neghină rea erezia deșartă, departe de învățătura Duhului, a lui Varlaam și Akindynos. Aceștia să fie, așadar, urmăriți și scoși de voi afară din turma lui Hristos ca niște lupi, căci nu sunt cu nimic mai buni, dacă nu mai răi, decât necredincioșii iudei care au îndrăznit împotriva feței îndumnezeite și pline de har a Domnului. Fiindcă aceia și-au aruncat ocara în fața Lui ca în fața unui simplu om, chiar dacă mărimea îndrăznelii lor trecea și asupra Dumnezeirii Lui, căci Cel Care primea acestea era un singur Logos Dumnezeuom; dar acești noi ocărâtori ai Dumnezeirii își aruncă ocara spre însăși slava Dumnezeirii care a slăvit acea sfântă față, numind-o fără rușine un simplu „văl". Iar acestea sunt mai scârboase și de necinste decât scuipările acelor iudei. Și așa cum aceia, socotind că păzesc, chipurile, dogma unității [*monarchias*] divine, nu primeau nicidecum distincția Persoanelor și pe Fiul, așa și aceștia, punând înainte simplitatea firii dumnezeiești și crezând că înfricoșează cu ea pe cei mai simpli, încearcă să desființeze cu totul diferența între ființă și energia divină spunând că Dumnezeu fie nu are deloc energie, adică viață, înțelepciune și putere, fie, dacă o are, că aceasta e creată, și spunând astfel de-a dreptul că El Se războiește cu Sine Însuși și că simplitatea Lui nu admite nicidecum distincția față de ea însăși care n-ar trimite nicidecum spre împărtășirea (comuniunea) slavei, ci spre creaturi. Aceștia, deci, precum s-a spus, să fie alungați ca niște fiare rele departe de turma lui Hristos, căci zice Isaia: „niciuna din fiarele necurate nu se va sui acolo" [*Is* 35, 8], fiindcă unii ca aceștia, spune [Apostolul]: „nu slujesc Domnului nostru Iisus Hristos, ci pântecelui lor" [*Rm* 16, 18] și prin vorbe bune și înșelăciune deșartă amăgesc inimile celor lipsiți de răutate.

7. Dar Domnul Care mângâie pe cei smeriți, să mângâie inimile voastre și să vă întărească în toată fapta și vorba bună. Rugați-vă însă și pentru noi, fraților, ca lucrarea Domnului dată nouă să progreseze mereu.

„Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea [comuniunea] Sfântului Duh să fie cu voi cu toți. Amin" [*2 Co* 13, 13].

2

A aceluiaşi epistolă de învăţătură către toţi creştinii păstoriţi de el despre răbdare şi îndelungă-răbdare[22]

Teofan robul cel mai mic al lui Hristos, iar prin harul ierarhiei, cu mila lui Dumnezeu, după făgăduinţa vieţii celei în Hristos Iisus, întâistătător al sfintei Biserici din Niceea, tuturor celor chemaţi după numele lui Hristos, care sunt în diferite vârste, generaţii, îndeletniciri şi vieţuiri, dar au aceeaşi credinţă, slavă şi nădejde potrivit dreptei-credinţe, care locuiesc în Niceea şi Brusa, precum şi în tot ţinutul lor până la litoral, iubiţi în Duhul Sfânt, copii ai smereniei noastre, număraţi împreună cu turma cuvântătoare de pe la voi, har, milă şi pace vouă şi iubirea să se înmulţească spre o bună plutire a vieţii de faţă potrivit lui Dumnezeu spre o viaţă neînvolburată şi netulburată aici, şi spre o desfătare şi bucurie negrăită a nemuririi viitoare, pe care Dumnezeu a gătit-o mai înainte de întemeierea lumii celor ce-L iubesc cu adevărat şi păzesc frumos poruncile şi îndreptările Lui.

1. Mulţumesc pururea Dumnezeului meu pentru voi, iubiţilor, când aud că prin puterea lui Dumnezeu credinţa voastră se păstrează curată şi neclintită între cei ce se opun Evangheliei lui Hristos, precum şi când aud de răbdarea voastră cu mulţumire în felurite încercări şi necazuri, de la care veţi dobândi cunună neveştejită la venirea Domnului nostru Iisus [cf. *1 Ptr* 5, 4] când va sosi să slăvească pe robii Săi credincioşi cu slavă negrăită şi dumnezeiască şi să dea răzbunarea Sa [cf. *Lc* 18, 8] în flacăra focului celor ce nu-L cunosc pe El nici nu-i ascultă pe cei ce propovăduiesc Evanghelia Lui [cf. *2 Tes* 1, 8]. Îmi aduc aminte pururea de voi în rugăciuni, ca Dumnezeu şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos să facă să vă întăriţi în omul cel dinăuntru [cf. *Ef* 3, 16], înarmaţi cu credinţa şi nădejdea, ca să nu obosiţi până la suflarea de pe urmă în necazurile şi încercările care vin în fiecare zi peste voi de la demoni şi de la oameni nelalocul lor şi răi. Pentru că vreau să ştiţi, iubiţilor, că aşa cum mâncarea şi băutura conservă această viaţă a noastră sensibilă de acum – pentru că fără ceva din acestea e cu neputinţă să trăim –, tot aşa proprie şi constitutivă vieţii potrivit lui Dumnezeu este şi orice virtute – pentru că, în chip asemănător, fără ea e cu neputinţă să trăiască cineva în Duh potrivit omului dinăuntru –, dar dintre toate mai cu seamă răbdarea şi îndurarea în necazuri. Căci aşa cum aurul pe cât petrece mai mult în foc se curăţă devenind mai lămurit şi mai strălucitor, tot aşa şi sufletul care luptă în ispite şi în primejdii, devine mai curat şi mai strălucitor decât soarele.

2. Şi, dacă vreţi, vă voi pune înainte drept exemplu al celor spuse pe foarte răbdătorul şi marele Iov. Fiindcă şi înainte de ispitire acesta era împodobit cu tot felul de virtuţi, cum arată el însuşi vorbind despre sine, sau mai bine zis dumnezeiasca Scriptură şi Dumnezeu Care ne vorbeşte prin ea; căci cuminţenia, curăţia şi sfinţirea trupului îi erau atât de necesare şi atât de râvnite, şi acesta deşi trăia înainte de Lege, când nici nu se vorbea de unele ca acestea, potrivit rigorii evanghelice, încât nu lua aminte cu ochi curioşi nici la înfăţişarea femeilor; pentru că zice: „Făcusem legământ

[22] *PG* 150, 300–320.

cu ochii mei şi nu-i ridicam asupra unei fecioare" [31, 1]. Iar dacă şi faţă de fecioare şi femei libere ochii îi erau aşa de înfrânaţi şi reţinuţi, şi astfel desfrânarea era respinsă de el până şi în gând şi în privire, cu anevoie întinăciunea şi murdăria adulterului ar fi putut pătrunde în sufletul lui. De aceea, se şi laudă cu îndrăzneală în cele zise până acolo, încât se blestemă pe sine însuşi cu cele mai cumplite lucruri dacă nu-şi va duce viaţa cu multă siguranţă şi pază faţă de acestea. De aceea spune: „De a urmărit inima mea femeia altui bărbat, dacă aş fi şezut la porţile ei, atunci şi femeia mea să placă altuia, iar pruncii mei să fie umiliţi" [31, 9–10], ca şi cum prin acestea ar spune: Din cele ale sale trebuie orice să discearnă şi cele străine, cum zice şi Domnul: „Precum vreţi să vă facă vouă oamenii, faceţi-le şi voi asemenea" [*Lc* 7, 31]. Căci dacă faptul ca femeia ta să ia seama la dragostea unui alt bărbat ţi se pare un lucru foarte grav şi insuportabil, atunci nici tu nu încerca să răstorni căsătoriile altora. Aşa era cuminţenia dreptului acesta. Ascultă însă ce spune despre dreptate şi ocrotirea celor nedreptăţiţi şi lipsiţi de putere: „Mă îmbrăcam în dreptate şi mă înveşmântam în judecată ca într-o mantie. Căci am scăpat pe cel sărac din mâna celui puternic şi pe orfanul care n-avea niciun ajutor l-am ajutat. Eram ochiul orbilor şi piciorul şchiopilor. Eram tatăl celor neputincioşi şi pricinile pe care nu le ştiam le-am cercetat. Sfărâmam fălcile celor nedrepţi şi smulgeam prada din dinţii lor" [29, 12–17]. Dar în judecăţi dreptul era mai presus de mită şi de daruri, căci zice: „Iar dacă mâna mea s-a lipit de daruri, atunci eu să semăn şi altul să mănânce" [31, 7–8]. Atât era de îmbrăcat în dreptate, ca într-o haină care-l împodobea mai strălucit decât purpura împărătească. Dar oare de milostenie, cea mai împărătească dintre virtuţi, şi de ospitalitate nu-i păsa? Îi păsa mult, cum se şi cuvine. Căci ce spune? „Mâncam oare singur bucata mea de pâine şi nu-i dădeam orfanului din ea? Din tinereţea mea l-am crescut ca un părinte" [31, 17–18]; şi iarăşi: „Dacă vedeam un om gol pierdut, oare nu-l îmbrăcam? Oare cei neputincioşi nu mă binecuvântau, iar umerii lor nu se încălzeau de la lâna mieilor mei?" [31, 19–20]; şi iarăşi: „Uşa mea era deschisă pentru oricine venea şi n-am lăsat pe cel neputincios să iasă pe uşa mea cu sânul gol" [31, 32. 34]. Nici chiar datornicilor nu le cerea datoria, ci rupea înscrisurile datoriilor lor: „Dacă aveam un înscris împotriva cuiva, dacă nu-l rupeam, îl dădeam înapoi şi nu luam nimic de la datornic" [31, 35. 37]. Şi aşa fiind, dacă se întâmpla cândva să greşească fără voie faţă de cineva, nu era nepăsător faţă de recunoaşterea acestor greşeli, ci le mărturisea pe toate, şi nu numai faţă de unul singur, ci şi faţă de mulţi, şi aşa avea rigoarea evanghelică, deşi trăia înainte de Evanghelie şi de Lege; căci zice: „Iar dacă greşeam fără voie, nu ascundeam păcatul meu, căci nu mă ruşinam de multă mulţimea gloatei, ca să nu mă mărturisesc înaintea lor" [31, 33–34]. Sufletul dreptului acesta era atât de dincolo de ţinerea minte a răului, că nu se bucura niciodată de nenorocirile duşmanilor, ci faţă de ei era la fel ca şi faţă de cei care-l iubeau; căci zice: „De m-am bucurat de căderea vrăjmaşilor mei şi a zis inima mea: Bine, bine!, să audă atunci urechea mea blestemul meu" [31, 29–30]. Şi cine nu va admira compasiunea sa faţă de cei ce făceau răul? „Iar eu pentru orice neputincios am plâns, suspinam când vedeam un bărbat în nevoi" [30, 25]. De

asemenea, fiind foarte bogat, nu era foarte invidios pentru aceasta, nici nu se încredea în puterea bogăţiei lui, lucru de care suferă acum cei bogaţi, despre care spune dumnezeiescul Apostol Pavel scriind lui Timotei: „Celor bogaţi în veacul de acum porunceşte-le să nu se semeţească, nici să-şi pună nădejdea în bogăţia cea nestatornică, ci în Dumnezeul Cel Viu Care ne dă din belşug toate spre desfătarea noastră" [*1 Tim* 6, 17]. Căci dreptul acesta zice: „De mi-am pus nădejdea în piatră scumpă, de m-am bucurat când am ajuns la bogăţie multă" [31, 24–25]; şi după puţin: „Dacă am sărutat punându-mi mâna pe gura mea" [31, 27], adică dacă am lăudat cu trufie şi îngâmfare faptele mele, socotind că toate sunt ale cunoaşterii mele, iar nu ale puterii şi proniei dumnezeieşti, şi de aceea sărutând mâinile mele după obiceiul multora, şi acel lucru să mi se socotească drept cea mai mare fărădelege.

3. Acestea fiind, iubiţilor, faptele dreptului acesta înainte de încercare şi nenorociri, cu astfel de virtuţi îşi împodobea vieţuirea lui; şi deşi era învăluit de multă bogăţie, putere şi slavă, nu s-a folosit de ele pentru plăceri neînfrânate, răpiri şi lăcomii, lucru de care suferă cei mai mulţi oameni, iar, cum am spus de mai multe ori, lucrul cel mai minunat era că acestea s-au făcut înainte de Evanghelie şi de Lege, când nu se putea vedea niciun astfel de exemplu, ci mai degrabă totul era contrar, când îi vedea pe toţi umblând în chip contrar şi făcând cu sârg orice răutate, nu se împărtăşise nici de o învăţătură nici nu ajunsese să audă dumnezeieştile Scripturi, fiindcă nu fuseseră încă scrise şi date. Fiind el astfel, cade în asemenea nenorociri şi încercări succesive, cum nu s-au întâmplat vreodată nimănui din toţi câţi au suferit rele şi au fost adeseori nenorociţi de când s-a făcut lumea. Căci na pierdut numai averi, turme şi orice altă bogăţie iar, la sfârşit, până şi corul a şapte copii minunaţi răpiţi de o moarte amară în floarea vârstei, şi toate acestea dintrodată, încât din pricina necontenirii relelor n-a putut nici măcar să-i plângă pe fiecare după vrednicie – căci zice: „Încă pe când grăia acesta, a venit alt vestitor" şi iarăşi: „Încă pe când grăia acesta, a venit altul" [1, 6] vestindu-i nenorocirile – n-a suferit deci numai acestea, ci şi însuşi trupul care îi mai rămăsese a fost lovit peste tot corpul, căci zice: „Şi a lovit diavolul pe Iov cu bubat negru", boală de nevindecat şi foarte dureroasă, „din creştet până în tălpi", şi cel care cu puţin timp înainte fusese om puternic şi rege „şedea gol pe gunoi" [2, 7–8]. Iar el văzând propriul său trup izvor de puroi şi viermi şi de multe duhori insuportabile, zice [Scriptura], „a luat un ciob, ca să răzuiască puroiul şi s-a aşezat pe gunoi afară din cetate" [2, 8]; şi iarăşi tot el zice: „Mi se frământă trupul de putreziciunea viermilor şi moi bulgări de pământ răzându-mi puroiul" [7, 5]. Dar nici acestea n-au fost deajuns pentru diavol care nu s-a săturat de nenorocirile dreptului, ci a pus în mişcare orice piatră ca să-l răstoarne pe omul de oţel şi să surpe turnul acela cu meşteşugirile lui. Drept pentru care, acum o ridică şi pe femeia lui plângându-şi mai întâi nenorocirile ei, iar apoi împingându-l la blasfemie. Toţi ştiu cum suspinurile şi lacrimile femeii ţâşnite dintr-o nenorocire comună şi mai ales din pierderea copiilor ştiu să rupă şi să destrame încordarea sufletului bărbatului, şi cum plecând de aici acesta obişnuieşte să convingă uşor judecata bărbatului spre tot ceea ce vrea ea. De aceea, prin ea a încercat el [diavolul] să frângă şi să reteze prin nădejdea acestuia, prin

care numai barca sufletului său rezista, deci se clătina, pe marea şi hula nenorocirilor; căci ştia că din nădejde se alcătuieşte binele răbdării, fiindcă zice: „Până când voi mai răbda? zicând: Iată voi aştepta încă puţin timp nădejdea mântuirii mele" [1, 9]. După care aceasta îi pune înainte nenorocirile, ca prin amintirea lor să tulbure măreţia sufletească şi tăria viteazului: „Căci iată a pierit pomenirea ta de pe pământ, feciorii şi fiicele pântecului meu, durerile şi chinurile cu care în deşert m-am ostenit cu trudă, şi tu însuţi şezi în putreziciunea viermilor înnoptând afară sub cerul liber, şi eu sunt rătăcitor şi o slujnică care umblă din loc în loc şi din casă în casă aşteptând să apună soarele, ca să mă odihnesc de ostenelile şi durerile mele care mă cuprind acum" [1, 9]. Socotind că prin aceste cuvinte va pune uşor mâna pe sufletul dreptului, [diavolul] îi oferă veninul sub masca femeii, ca odinioară lui Adam prin strămoaşa [Eva]; căci ea spunea: „Zi cuvântul [de blestem] către Domnul şi mori!" [1, 9]. Căci dacă nu pentru altceva, spunea ea, ia huleşte, ca să mori şi să te eliberezi de aceste încercări atât de dureroase! Acum a dezvăluit limpede diavolul din ce pricină a adus asupra lui zecile de mii de încercări şi ce anume urmărea cu sârg: ca el să rostească un cuvânt de hulă împotriva lui Dumnezeu. Recunoaşte că toate câte a adus asupra lui, le-a adus ca să-l facă să hulească. De aceea, neîntâmplându-se acestea, nu numai că nu i s-a făcut o vătămare din atât de mari ispite, ci a fost proclamat mare învingător şi încununat, şi aceasta cu atât mai mult cu cât cele cumplite au fost mai mari şi mai grele. Căci el „privind la ea i-a zis": adică uitându-se la ea cu mânie şi indignare a spus: „De ce ai grăit ca una din femeile nebune? Dacă am primit din mâna Domnului cele bune, nu vom răbda oare şi cele rele?" [1, 10]. Dar răul meşter al uneltirii nu se opreşte nici aici, ci se întoarce pe altă cale şi-l atacă cu alte lucruri grele şi amarnice, cu nimic mai puţin, ba chiar mai dureroase decât cele dinainte. Căci împotriva atletului îi scoală acum de ici pe prietenii lui, iar de colo pe casnicii şi slugile lui. Pe cei dintâi însă [îi scoală] nu numai compătimind împreună cu el şi mângâindu-l, cum se cuvine unor prieteni, ci reproşându-i cele mai cumplite lucruri şi, de aceea, nu numai nealinându-i suferinţa cu cuvinte de compătimire şi mângâiere ca nişte medici buni, ci mai degrabă zgândărindu-i-o şi aţâţându-i-o asemenea unor călăi. Cărora le-a şi spus: „Voi sunteţi medici nedrepţi" [13, 4], drept pentru care a zis cu durere: [medici] „care se temeau de mine, iar acum au năvălit asupra mea" [6, 16]; şi iarăşi: „Voi m-aţi atacat fără milă. Oare am cerut ceva de la voi, sau am nevoie de tărie de la voi?" [6, 21–23] ca spunând: Vindecarea mea şi eliberarea de durerile mele e peste putinţa voastră, căci cele ale mele au nevoie doar de Dumnezeu. Deci dacă nu mă puteţi vindeca, nici nu mă loviţi fără milă cu vorbe de reproş. Şi iarăşi: „Până când faceţi necaz sufletului meu şi mă mâhniţi cu vorbe şi mă bârfiţi? Nu vă e ruşine să mă asupriţi şi să vă măriţi asupra mea şi să mă înfruntaţi cu ocări?" [19, 2–3. 5]. Iar robii lui, deşi lipsiţi de cinste şi umili, râdeau de el, îl batjocoreau şi-l scuipau şi nu încetau să vestească necontenit nenorocirile lui, căci zice: „În felul în care mângâiam pe cei ce sufereau, acum îşi râd de mine cei mai mici" [29, 25 – 30. 1]; şi iarăşi: „Se scârbeau de mine ţinându-se departe şi nu şi-au cruţat scuipatul de la faţa mea" [30, 10]. Iar fraţii, cunoştinţele şi vecinii lui îl treceau cu vederea ca pe un străin; căci zice: „Fraţii mei s-au

depărtat de mine, au cunoscut pe străini mai mult decât pe mine; iar prietenii mei s-au făcut nemilostivi, cei de aproape ai mei nu s-au apropiat de mine, cei ce ştiau numele meu m-au uitat, vecinii casei şi slujitorii mei, străin eram înaintea lor. Chemat-am pe sluga mea şi n-a ascultat" [19, 13–16]; şi iarăşi: „Cei ce mă vedeau se scârbeau de mine şi cei pe care i-am iubit s-au sculat asupra mea" [19, 19]. Ştiu că toţi v-aţi întristat de cuvintele acestea şi de durerile dreptului. Deci dacă cele făcute cândva în vechime ne necăjeşte şi tulbură astfel inima numai la auzul lor, gândiţi-vă ce a suferit dreptul acesta răbdând şi îndurând acestea. Căci nici hrana nu o gusta fără durere din pricina marii duhori, căci zice: „Văd bucatele mele cu miros" [6, 7], şi nici măcar dormind nu scăpa de dureri, deşi pentru toţi cei în încercare acesta e o mică uşurare, ci cel rău îl tulbura şi în vise înfiorându-l şi chinuindu-l. De aceea, socotind că aceste lovituri înfricoşătoare îi vin de la Dumnezeu, zicea: „Mă înfricoşezi în vise şi mă loveşti în vedenii" [7, 14]. Şi aşa încercările nopţii le continuau pe cele cumplite ale zilei; căci zice: „Dacă mă culc spun: Când va fi ziuă? Şi când mă scol, spun iarăşi: Când va fi seară? Sunt plin de dureri de seara până în zori" [7, 4].

4. Acestea despre încercările lui. Dar deşi erau mari, cum a arătat deja cuvântul nostru, şi ţineau în chip limpede de rigoarea evanghelică – căci avea cuminţenia şi sfinţirea trupului care-i păstra până şi curăţia privirii şi a gândului, dreptatea, compasiunea şi dăruirea din belşug, neţinerea de minte a răului, îndelungă-răbdarea şi cele asemenea – deşi erau mari, faptele virtuţii, prin care a strălucit înaintea acestei întreceri şi acestor lupte, pe când era mândru de bogăţie şi de toată fericirea, nu l-au făcut atât de strălucit şi vestit cât l-au făcut acele zeci de mii de încercări de multe feluri, care au curs peste el deodată, asemenea unui torent vijelios şi n-au putut să-i clintească turnul sufletului său, care se rezema în chip sigur pe piatra credinţei şi iubirii de Dumnezeu, ca să rostească cuvânt de murmur şi hulă împotriva lui Dumnezeu, ci el a înălţat mai degrabă acel glas fericit şi mult lăudat: „Gol am ieşit din pântecul maicii mele, gol mă voi întoarce iarăşi acolo; Domnul a luat, Domnul a dat, cum a vrut aşa a făcut; fie numele Domnului binecuvântat" [1, 21]. De aceea, înainte de încercare şi nenorociri, măcar că Însuşi Dumnezeu a dat mărturie diavolului despre el că e fără reproş şi mai bun decât toţi oamenii de pe pământ – căci zice: „Ai luat aminte în gândul tău la sluga Mea Iov, că nu este asemenea lui din cei de pe pământ, om fără reproş, adevărat, cinstitor de Dumnezeu, ferindu-se de orice lucru rău" [1, 8] –, totuşi diavolul n-a ezitat să defaime cu neruşinare laudele dreptului şi să surpe demnitatea virtuţii şi slavei lui, căci zice: „Oare pe degeaba cinsteşte Iov pe Domnul? Oare n-ai înconjurat Tu cu un zid cele din afara şi dinăuntrul casei lui?" [1, 9–10]. Însă după acele lupte cu multe dureri şi răbdarea lor cu mulţumire, el a rupt cu totul gura acuzatorului şi ocărâtorului demon şi acesta n-a mai putut contrazice, ci a fost înfrânt în puterea lui acoperindu-se de ruşine. De asemenea, după răbdarea încercărilor acela s-a învrednicit şi de vederea lui Dumnezeu şi de acea proclamare dumnezeiască, căci Dătătorul cununii îl proclamă învingător: „Socoteşti oare că ţi-aş fi vorbit altfel decât ca să te arăţi drept?" [40, 8]. Cu alte cuvinte: de ce altceva am îngăduit ca încercările să vină peste tine şi

te-am învrednicit acum de vorbirea cu Mine, decât ca să te arăți drept, decât ca să se vădească dreptatea și iubirea ta de Dumnezeu atât diavolului, cât și tuturor oamenilor până la sfârșitul lumii? Acest cuvânt a fost cununa neveștejită a luptei atletului care-l împodobește și slăvește în veci. Acesta e premiul întrecerii lui. Aceasta e răsplata răbdării lui. Acest cuvânt a destrămat pe loc boala mult dureroasă și ia dat înapoi îndoit toată bogăția, ducându-l iarăși dintrodată dintro atât de mare sărăcie, boală și lipsă de slavă la cea mai mare slavă, bogăție și bunăstare, făcându-l vestit atât în viața de față, cât și în cea viitoare.

5. Pe acesta deci să ne sârguim să-l imităm toți, iubiților, bogați și săraci, robi și liberi, sănătoși și bolnavi, voioși și deprimați, dacă dreptul acesta a trecut prin toate acestea, atât prin cele plăcute, cât și prin cele triste, și încă prin fiecare din acestea în chip covârșitor, și în toate s-a arătat încercat. Căci nici bogăția, nici sărăcia, nici boala, nici sănătatea, nici slava, nici lipsa ei nu l-au păgubit de bogăția virtuții lui, ci precum aurul curat și neamestecat nu-și pierde strălucirea nici în foc, nici în ape, nici în orice altceva, ci rămâne pentru toți același, tot așa și acest viteaz luptător, cu mult mai curat decât aurul. Și pe drept cuvânt, căci pe Dumnezeu L-a iubit din tot sufletul și na preferat iubirii de El nimic din cele ce sunt, nici bogăție, nici slavă, nici femeie, nici copii, nici prieteni, nici rude, nici însăși viața lui. De aceea chiar și dezbrăcat fiind deodată de toate, nu s-a descurajat, n-a spus cum spun mulți: „Ce este asta? De aceea am deschis casa mea oricărui străin și nevoiaș, numai ca să o văd căzând? Ca să o văd mormânt al copiilor mei? De aceea am încălzit umerii săracilor cu lâna oilor mele? De aceea am slujit lui Dumnezeu cu jertfe de viței și oi, ca pe unele să mi le răpească năvălitorii, iar altele să ajungă pradă focului?" N-a spus, nici n-a gândit nimic asemănător, ci a binecuvântat cu mulțumiri pe Stăpânul. Pe acesta, deci, să-l imităm, iubiților, privind, cum spuneam, toți la el ca la un model. Căci de aceea a binevoit harul lui Dumnezeu să fie așternute în scris toate ale sale, nu ca să-i aducem slavă, căci n-are nevoie de lauda și slava noastră, fiind slăvit de Dumnezeu, ci, mai întâi, pentru ca noi să slăvim pe Dumnezeu Care i-a dat o asemenea răbdare și îndurare și l-a răsplătit în schimb cu îmbelșugate răsplătiri, trupești și sufletești; iar, în al doilea rând, ca să nu socotim că poruncile dumnezeiești sunt mai presus de puterea omenească, pentru că și acela a fost om supus unor pătimiri asemănătoare cu noi, dar pentru că a vrut, a aflat harul lui Dumnezeu conlucrând împreună cu el și a realizat în chip covârșitor orice virtute; încă și pentru ca și noi să călcăm pe urmele lui, având-l călăuză pe calea dreaptă a adevărului și virtuții; dar nu numai spre acestea, ci și spre martiriu, ca să nu putem spune atunci când Dumnezeu va judeca toate că dacă am fi văzut, dacă am fi auzit că vreun om a păzit vreodată aceste dumnezeiești porunci și a răbdat cu tărie încercările, negreșit și noi ne-am fi grăbit spre imitarea lui. De aceea, luându-ne-o înainte, dumnezeiasca Scriptură desființează și acest pretext povestind în parte toate izbânzile acestui drept; de aceea și spune: „Cine va da să se scrie vorbele mele și să le pună într-o carte pe veci cu condei de fier și de plumb sau să se sape în pietre spre mărturie?" [19, 23–24]. Pentru noi, deci, s-au scris acestea, cum spune și fericitul

Pavel: „Câte s-au scris mai înainte spre învăţătura noastră s-au scris, ca prin răbdarea şi mângâierea care vin prin Scripturi să avem nădejde" [*Rm* 15, 4]. Să răbdăm, aşadar, fraţilor, rogu-vă, căci „dacă răbdăm", zice [Scriptura], „vom şi împărăţi împreună cu El" [*2 Tim* 2, 12], şi atunci când va veni cuiva o încercare, fie moartea unui copil, fie o pagubă de bani, fie o boală a trupului, fie dispreţul prietenilor, vecinilor, ori străinilor, să socotească câte au fost cele ale lui Iov şi atunci le va găsi pe ale sale mult mai mici şi mai prejos decât cele ale dreptului acela, şi să rabde şi el ca şi acela zicând: „Domnul a vrut aşa şi s-a făcut aşa; fie numele Domnului binecuvântat" [1, 21].

6. Iar Dumnezeul păcii şi al mângâierii să vă dea putere întru forţa tăriei Lui ca să puteţi rezista meşteşugurilor diavolului şi inimile voastre să se mângâie cu veselia şi voioşia harului Său, ca să puteţi străbate viaţa de faţă cu bună alergare şi plăcuţi lui Dumnezeu şi să dobândiţi bunătăţile veacurilor viitoare cu soliile preabinecuvântatei Născătoare de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor, cu harul şi iubirea de oameni a Domnului nostru Iisus Hristos, Căruia împreună cu Tatăl şi Duhul Sfânt, fie slavă, putere, cinste, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

3

***A aceluiaşi epistolă de învăţătură către preoţii şi ceilalţi clerici ai sfintei sale Biserici care arată care este lucrul preoţiei şi cum trebuie să fie cel ce sa învrednicit de ea*[23]**

Teofan, cel mai mic rob al lui Iisus Hristos, întâistătător al cetăţii Niceea prin dumnezeiescul har al arhieriei, dar s-ar putea spune şi din porunca Dumnezeului, Mântuitorului şi Domnului nostru Iisus Hristos, nădejdea noastră, tuturor preacucernicilor preoţi şi celorlalţi clerici, celor aflaţi în diferitele cinuri ale sfântului altar, care se găsesc în tot clerul şi eparhia noastră, iubiţi fii în Duhul Sfânt ai smereniei noastre, harul şi pacea de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la de viaţă începătoarea Treime să se înmulţească spre desăvârşirea voastră înşivă şi spre unitatea credinţei în Dumnezeu, spre înţelegerea şi legătura unii cu alţii în tot lucrul bun, spre creşterea şi sporirea vieţii şi credinţei oamenilor aduşi la Dumnezeu, luminaţi şi sfinţiţi în diverse moduri prin voi, şi spre adăugirea şi creşterea necontenită a Bisericii lui Dumnezeu prin aceia care prin iniţierile şi învăţăturile noastre vin de la o viaţă lipsită de sfinţenie, de la rătăcirea stricăcioasă şi de la necredinţă, la credinţa noastră fără prihană.

1. Deşi am, iubiţilor, dorinţa de a fi şi trupeşte tot timpul cu voi, a căror ocrotire am primit-o de la Hristos, iar necesitatea impusă [de funcţia mea] îmi cere să vă adăp în fiecare zi cu limba ca dintr-un uger care se revarsă îmbelşugat cu laptele cuvântător lipsit de viclenie, cum spunea dumnezeiescul Apostol [*1 Ptr* 2, 2], sau mai degrabă, potrivit lui Pavel [*Evr* 5, 1 sq], îmi cere să vă dau o hrană tare, pe care o ştim a fi pâine a îngerilor [*Ps* 102, 10], vouă, celor ce v-aţi exersat deja prin deprindere simţurile, ca de aici nu numai să creşteţi puţin câte puţin la măsura vârstei plinătăţii lui Hristos [*Ef* 4, 13], dar să puteţi şi împărtăşi altora cu bunătate cele asemănătoare, lucru care

[23] *PG* 150, 320–349.

ar fi cu mult mai bun decât orice altă facere de bine şi dăruire, totuşi până acum n-a fost chip să transform în faptă lucrurile ce ţin de această datorie şi dorinţă, fiind împiedicat în diferite rânduri de alte pricini nu neînsemnate şi demne de trecut cu vederea, cum ştiu exact nu puţini, că nu zic că ştiu toţi. De aceea am hotărât să vă trimit prin scrisori ca prin nişte bărci şi dobitoace de povară pâinea cerească bine ştiind că, potrivit proorocului [*Ps* 103, 15], ea întăreşte inima omului care, ajungând curată, vede în chip natural pe Însuşi Dumnezeu [cf. *Mt* 5, 8], ceea ce ar fi lucrul cel mai bun şi mai înalt al sufletului nostru raţional, în care credem toţi că scânteia focului vieţii veşnice dată prin Botez rămâne ca o arvună a nemuririi viitoare. De aceea, deschizându-şi fiecare sânul minţii, pe cât poate cuprinde, săturaţi-vă din belşug de astfel de bunătăţi. Iar acestea să se facă pricini nu numai ale plăcerii simţurilor şi a laudelor şi aplauzelor care vin de aici şi care-şi oferă desfătarea doar auzului, ci şi ale desfătării duhovniceşti, căci ele pot sădi folosul în adâncul sufletului şi să acţioneze ca o resursă bună, făcând să se ivească zeci de mii de roade. Să începem însă de aici.

2. Demnitatea cu adevărat dumnezeiască a acestei preoţii a noastre cereşti puse înainte de Dumnezeu, atotfericitorul har şi ştiinţa înţelepciunii dumnezeieşti sunt un lucru dumnezeiesc şi suprafiresc care iese din Firea dumnezeiască, din Izvorul cel veşnic al tuturor lucrurilor cu adevărat bune, şi el ne este dăruit prin har, numai din generozitatea Binefăcătorului, spre renaşterea firii noastre, spre viaţa îngerească şi o schimbare slăvită şi spre părtăşia [comuniunea] dumnezeieştii Firi [*2 Ptr* 1, 4], de la care ne vine conformarea noastră după chipul Fiului lui Dumnezeu [*Rm* 8, 29] şi faptul de a ne face trup al Lui şi mădulare în parte [*1 Co* 12, 27].

3. Dar după ce Ziditorul la plăsmuit pe om ca pe un alt înger pe pământ, cum spune cel mai mare în teologie Grigorie[24], pentru ca închinarea adusă Lui să nu se mărginească la cele de sus, ci să existe închinători ai Lui şi jos, pentru ca toate să fie pline de slava lui Dumnezeu. Şi Dumnezeu a vrut fără nici o îndoială ca viaţa noastră să fie rânduită potrivit stării şi vieţii îngerilor şi potrivit vieţuirii lor dumnezeieşti şi slavei lor veşnice, şi aşa cum viaţa lor e nestricăcioasă şi liberă de orice patimă şi răutate, de orice durere, întristare şi răutate, şi de celelalte nenorociri, tot aşa să fie şi viaţa oamenilor, ca şi în unii şi în alţii să se vadă o singură viaţă, conduită, slavă şi Biserică şi, de aceea, cerul şi pământul să fie o singură locuinţă nestricăcioasă, potrivită cu cei ce o locuiesc, sau, mai bine zis, o singură casă a lui Dumnezeu, nefăcută de mână şi nestricăcioasă, vrednică de slava Lui şi a robilor Lui adevăraţi care locuiesc în ea şi care au în mijlocul lor pe Ziditorul şi Stăpânul universului Care umple toate, e prezent în mod asemănător în toate conduce toate şi dă tuturor fără invidie bunătăţile Sale, căci zice: „Oare nu umplu cerul şi pământul?" [*Ir* 23, 24]. După ce însă din nebăgarea noastră de seamă şi din invidia celui rău n-am păzit întâia poruncă dată nouă spre punerea la încercare a libertăţii, ci, părându-ni-se că [diavolul] cel viclean şi invidios e mai vrednic de credinţă decât Cel bun şi dăruitor, am socotit mai bun sfatul rău decât porunca de viaţă făcătoare a Stăpânului, după aceea deci am schimbat – vai! – nemurirea cu moartea şi nestricăciunea cu

[24] *Oratio 38, 11 (in Theophania), PG* 36, 324; şi *Oratio 45, 7 (in sanctam Pascha), PG* 36, 632.

stricăciunea şi întoarcerea în pământul din care am fost luaţi, am schimbat şi viaţa aceea cu viaţa aceasta cu multe suferinţe, dureri şi necinste, astfel încât acum şi noi ne naştem asemenea firii iraţionale din contact trupesc, curgere şi stricăciune, avem nevoie de hrană şi băutură curgătoare şi somn, şi suntem supuşi la zeci de mii de boli şi suferinţe. Prin aceasta ne-am separat încă şi mai mult de slava lui Dumnezeu, de ceata şi tovărăşia îngerilor – căci ce comuniune este între muritori şi nemuritori? – şi am fost condamnaţi să locuim împreună cu [animalele] cele necuvântătoare, a căror naştere, viaţă şi stricăciune am primit-o în chip nenorocit, ajungând să avem acelaşi sălaş şi regim de viaţă cu ele. Prin aceasta ni s-a încuiat o dată pentru totdeauna cerul, iar [lumea] această locuinţă lumească a noastră şi din jurul nostru s-a înjugat şi ea cu stricăciunea, asemenea locuitorilor ei. Acestea au fost aşadar aşa. Cu toate acestea nici răul, nici mişcarea lui nu s-au oprit, ci, ca şi cum nu s-ar sătura de nenorocire, această nenorocită fire a noastră ambiţionează să ajungă chiar mai de necinste şi mai rea decât înseşi cele necuvântătoare: folosindu-se iarăşi prin libertate împotriva ei însăşi de ceea ce a primit spre slavă şi progresul necontenit în bine, ea se poartă spre patimile ciudate şi străine firii, întinându-se în fiecare zi prin ucideri şi sodomii şi prin celelalte lucruri asemenea acestora, pe care nu le cunoaşte nici firea celor necuvântătoare. Pe lângă acestea, nesocotind, vai!, pe Ziditorul şi Stăpânul Cel singur bun şi Proniator al lucrurilor rele şi depărtându-se o dată pentru totdeauna de supunerea şi adorarea Lui, se alipeşte şi slujeşte ca unui stăpân binevoitor şi binefăcător demonului celui care era de la început ucigaş de oameni, răzbunător, vrăjmaş şi uneltitor, făcându-se şi prin aceasta încă mai lipsită de raţiune decât cele necuvântătoare, cum spune prin Isaia: „Boul îşi cunoaşte stăpânul şi asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaşte, poporul Meu nu Mă pricepe" [*Is* 1, 3].

4. Aşa ceva am ajuns noi. Dar Cel Bun n-a socotit că trebuie să lase fără ajutor făptura Sa, căci acest lucru nu e propriu lui Dumnezeu şi iubirii sale de oameni pentru noi; drept pentru care, cu cât mai mult ambiţionam noi în chip jalnic să cădem în prăpastia răutăţii, cu atât mai generos ne îndemna El cu bunătate spre binefaceri, împărtăşindu-ne mai din belşug din bunătatea lui. Căci intră acum cu noi într-o „a doua comuniune, mult mai uimitoare decât prima"[25]: căci atunci când ne-a adus la existenţă, ne-a dat harul Său făcându-ne după chipul şi asemănarea Lui; mai apoi însă Iubitorul de oameni Se împărtăşeşte de firea noastră făcându-Se om cu adevărat şi luând trupul umilinţei noastre, ajungând de aici nu de o fiinţă asemănătoare, ci de aceeaşi fiinţă cu noi după umanitate; şi primind să se numească frate al nostru şi îndumnezeind firea noastră asumată de El, ne-o dă spre împărtăşire şi cuminecare, ca aşa cum împărtăşindu-Se Acela mai întâi de firea noastră S-a făcut om cu adevărat, aşa şi noi, împărtăşindu-ne de trupul Său îndumnezeit, să ne facem oameni îndumnezeiţi şi, pentru aceasta, fii ai lui Dumnezeu după har şi fraţi ai Săi după trup, având cu El nu numai faptul de a fi de o fiinţă cu El după umanitate, ci şi asemănarea cu El potrivit slăvirii şi îndumnezeirii, iar pentru aceasta fiind comoştenitori ai slavei şi Împărăţiei

[25] GRIGORIE DIN NAZIANZ, *Oratio 45, 9 (in sanctum Pascha)*, *PG* 36, 636B.

Lui, ceea ce este sfârşitul şi scopul Economiei pentru om a Logosului Dumnezeu-om şi al binefacerii mai presus de minte şi de cuvânt a Acestuia faţă de el. Vezi însă şi modul în care înţelepciunea cu multe chipuri [*Ef* 3, 10] a Aceluia săvârşeşte acest lucru atât de vrednic de Dumnezeu: găsind chipul Său din noi zdrobit de păcat şi asemănarea cu Dumnezeu respinsă o dată pentru totdeauna, a hotărât că mai întâi trebuie să retopească şi replămădească chipul şi aşa să-l readucă la frumuseţea lui originară sau, mai bine zis, la una mai mare. Face deci acest lucru prin dumnezeiescul Botez. Căci puterea Lui creatoare, prin care l-a plăsmuit la început după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu – fiindcă prin ea voia Meşterul să-l remodeleze iarăşi, ca printr-o înţelepciune, ştiinţă şi putere eficientă – o introduce în apă şi El Însuşi prin Sine Însuşi cel dintâi intrând şi botezându-Se în ea, mai întâi, precum s-a spus, ca să pună în apă harul remodelator, căci n-avea nevoie de curăţire Cel ce ridică păcatul lumii [*In* 1, 29], iar, în al doilea rând, pentru ca pe cei renăscuţi prin Botez să-i aducă într-o frăţie făcându-Se Întâi-născut între mulţi fraţi [*Rm* 8, 29] în virtutea identităţii modului naşterii suprafireşti a Aceluia după trup, căci scăldătoarea dumnezeiescului Botez, sugerează imaginea pântecului feciorelnic şi neprihănit în care S-a plămădit El şi din care mai apoi S-a născut ca şi noi. Căci aşa cum intrând cu Divinitatea goală în acel pântec fericit şi primitor de Dumnezeu a replămădit şi remodelat aici pârga frământăturii noastre, dându-i subzistenţă în Sine Însuşi şi făcând-o prin venirea Preasfântului Duh, fără contact cu bărbat, Fiu al lui Dumnezeu în aceeaşi ipostasă cu Sine, făcând din acel preafericit loc martor al împăcării şi unirii negrăite a lui Dumnezeu cu noi, iar din pântecul primitor de Dumnezeu izvor cu adevărat începător de viaţă şi remodelator al firii noastre de la stricăciune la nestricăciune şi frumuseţe dumnezeiască, tot aşa intrând în apă, dar nu cu Divinitatea goală, ci împreună cu pârga frământăturii noastre replămădite şi îndumnezeite în acea primă scăldătoare prototipică şi începătoare de viaţă, a făcut-o prin venirea Lui Însuşi şi prin cea a Preasfântului Duh un alt cuib de remodelare a întregii noastre firi, căci a arătat-o şi pe aceasta potrivit lui Isaia [12, 1] izvor al mântuirii, putând să-i renască în chip suprafiresc fără contact trupesc şi fără legile firii pe toţi cei ce vin la Hristos cu credinţă făcându-i fii ai lui Dumnezeu şi fraţi ai lui Hristos, cum s-a spus, în virtutea identităţii naşterii; chiar dacă diferenţa între primul şi cel de al doilea cuib, adică a pântecului primitor de Dumnezeu şi născător de Dumnezeu faţă de scăldătoarea care ne naşte pe noi, e incomparabilă în demnitate, tot atât, dacă nu mai mult, pe cât Se deosebeşte Domnul Care Sa născut din primul faţă de cei ce se nasc din al doilea; căci cei renăscuţi din al doilea se fac fraţi ai Fiului lui Dumnezeu Care S-a născut din primul, iar al doilea cuib n-are nici o astfel de înrudire faţă de primul, ci diferenţa între ele este tot atât de mare cât diferă prin fire un simbol exterior faţă de realitatea însăşi. Fiindcă unul este adevărata Maica lui Dumnezeu, pentru că din ea S-a înfiinţat cu adevărat în lume Cel mai presus de fiinţă; dar apa dumnezeiescului Botez se ia drept simbol şi prefigurare al acelui cuib începător de viaţă şi primitor de Dumnezeu, precum s-a spus, pentru că din el ne naştem fără contact trupesc şi celelalte ale firii în chip suprafiresc ca fii ai lui Dumnezeu şi conformi

chipului Fiului [cf. *Rm* 8, 29] natural al lui Dumnezeu Care Sa născut din acel pântec fecioresc şi neprihănit, căci din apă nu primim nimic spre înfiinţarea omului nou zidit potrivit lui Dumnezeu [*Ef* 4, 24], fiindcă toată această renaştere şi replăsmuire dumnezeiască o lucrează venirea Duhului Sfânt. De aceea prin Înomenirea Lui mai presus de minte şi de cuvânt a îndumnezeit la culme frământătura firii noastre, adică realitatea asumată de El, făcută codivină [*homotheon*], iar nouă ni s-a dăruit ceea ce e conatural [*homophyes*] cu noi, fiindcă a fost părtaş cu noi în trup şi sânge ajungând consubstanţial [*homoousios*] cu noi. Iar prin replămădirea noastră în Botez ne-a apropiat şi readus la frăţie din pricina modului asemănător al naşterii, cum s-a spus, căci numai pe cei renăscuţi în Duhul îi învredniceşte de frăţie deveniţi de aici dumnezei prin har, ca unii care au purtat chipul Adamului ceresc aşa cum au purtat mai înainte pe cel al celui pământesc [*1 Co* 15, 49], fiindcă de aici primesc forma [*eidos*] dumnezeiască prin care ajung îndumnezeiţi aşa cum a fost îndumnezeită la culme şi umanitatea Lui. De aceea nu toţi oamenii sunt fraţi ai Domnului, ci cei renăscuţi prin dumnezeiescul Botez şi care au păzit intactă până la sfârşit frumuseţea dumnezeiască. Căci aşa cum noi n-am putea numi cândva fraţi ai noştri caii şi câinii din pricina faptului că atât trupul nostru cât şi al acelora este în chip asemănător din pământ şi este deopotrivă muritor şi pătimitor, legat de simţuri şi închizând viaţa în el prin artere şi vene şi tragerea aerului în plămâni, ci prin adăugarea raţiunii ne distanţăm de conaturalitatea şi frăţia cu ele, primindu-i în comuniunea acestora numai pe cei ce au drept bogăţie raţiune, tot aşa şi Mântuitorul nostru luând de la noi ceea ce e al nostru, nu-l păstrează simplu şi nepărtaş la slava dumnezeiască, ci prin însăşi unirea cu El l-a îmbogăţit cu însuşirile firii dumnezeieşti şi, de aceea, dând oamenilor un asemenea har demn de Dumnezeu, îi face fraţi cu formă divină [*theoeideis*] asemănători umanităţii Lui. Aşadar Domnul replămădeşte şi renaşte firea noastră în acest mod. Căci Duhul Sfânt Care în pântecul de viaţă începător al Preasfintei Fecioare I-a creat lui Hristos trupul Său fără contact trupesc, Acesta prin dumnezeiescul Botez îi replămădeşte în scăldătoare pe cei renăscuţi fără dorinţe trupeşti, asemenea celor de care spune Evanghelistul că „nu din poftă trupească, nu din poftă bărbătească, ci din Dumnezeu s-au născut" [*In* 1, 13].

5. Dar ce vine după acestea? El binevoieşte nu numai ca ei să se facă conformi [*homoeideis*] Lui şi fraţi ai Lui, nici nu opreşte aici binefacerea, ci binevoieşte ca ei să se facă şi trup şi mădulare ale Lui, ca El să fie numit prin legătura iubirii celei mai presus de minte şi de cuvânt mai degrabă Cap al nostru, care suntem mădulare şi trup al Său, decât Frate. De aceea şi mădularele pe care vrea să le lege de Sine ca mădulare ale Lui, le face mai întâi asemenea Capului prin Botez, după care prin împărtăşirea şi cuminecarea Trupului şi Sângelui Său alipeşte de Sine şi întreolaltă toate aceste mădulare cu formă divină. Căci de aceea premerge Botezul sfintei Împărtăşanii: fiindcă mai întâi mădularele trebuie să se facă asemenea Capului, lucru pe care, cum s-a spus, îl lucrează dumnezeiescul Botez, după care ele trebuie să se unească cu Capul, legătură care se săvârşeşte prin înfricoşătoarea Cuminecare – care este scânteia focului nestricăciunii – împărtăşire şi cuminecare pe care Domnul a săvârşit-o mai întâi prin Sine Însuşi, sfinţind

El Însuşi la Cina cea de Taină Trupul şi Sângele Său şi dându-le spre mâncare şi băutură Apostolilor, luând pâine şi vin şi prefăcându-le în Trupul Său prin Duhul săvârşitor Care l-a alcătuit mai întâi din trupul şi sângele Fecioarei, neavând nevoie nici acum pentru săvârşirea lui de fire trupească. Prin urmare, ca şi atunci în Fecioara, tot aşa ne săvârşeşte şi pe noi fii ai lui Dumnezeu făcându-ne comoştenitori ai Împărăţiei Lui, astfel încât pe Cel ce este închinat de toată creaţia spirituală şi sensibilă ca Dumnezeu şi şezător pe tron împreună cu Tatăl şi cu Duhul, să-L avem ca Frate şi să fim uniţi şi alipiţi în chip nedespărţit de El în veci nesfârşiţi ca nişte mădulare de Capul lor.

Acestea sunt, fraţilor, efectele mai presus de fire, acestea sunt, fraţilor, şi actele dumnezeieşti şi mai presus de orice gând ale venirii la noi în trup a Fiului lui Dumnezeu: la asemenea glorie şi slavă neasemănată a înălţat Stăpânul iubitor de oameni firea noastră.

6. Deci fiindcă această taină negrăită a îndumnezeirii noastre, adică renaşterea în El prin Botez şi unirea necontenită şi cu neputinţă de frânt cu Hristos prin Împărtăşirea Trupului şi Sângelui Stăpânului, se cădea să se lucreze tot timpul în oamenii care vin în viaţa aceasta până la sfârşitul universului, a fost nevoie ca după Patimă şi Înviere Domnul să urce la ceruri şi să şadă de-a dreapta tronului măririi, de unde dăruie din belşug apostolilor Săi harul creator al dumnezeiescului Duh prin care vrea să se săvârşească replămădirea şi renaşterea oamenilor care sunt şi care vor fi până la sfârşitul veacului, încredinţându-le să lucreze lucrul Său şi de aceea hirotonindu-i ca pe nişte alţi dumnezei şi creatori care pot să facă prin lucrarea atotlucrătorului Duh lucrurile cele mai mari ale puterii dumnezeieşti. Lucruri din care mai cu seamă se cunoaşte felurimea înţelepciunii şi puterii lui Dumnezeu şi se descoperă bogăţia neadulmecată a bunătăţii Lui, drept pentru care şi dumnezeiescul Pavel spunea: „Suntem colaboratori ai lui Dumnezeu" [*1 Co* 3, 9]. Căci dumnezeiescul trup şi suflet al Stăpânului sunt un lucru incomparabil şi covârşitor mai mare decât toate lucrurile, inteligibile şi sensibile, pe care le-a făcut Dumnezeu. Căci ce este mai mare decât ca firea noastră să se facă prin unire ipostatică fire a lui Dumnezeu Cuvântul? Pe cât se deosebeşte umanitatea Mântuitorului de heruvimi şi de serafimi – şi se deosebeşte cum se deosebeşte stăpânul de rob – pe atât se deosebeşte şi actul dumnezeieştii Întrupări de creaţia puterilor supralumeşti. Aşadar, acest lucru de nedepăşit la dat să-l lucreze în chip asemănător şi Apostolilor şi prin aceia urmaşilor lor şi celorlalţi de după ei până la sfârşitul acestei vieţi de acum. Căci luând pâine şi vin, aceştia le prefac – o, minune! – în Trupul şi Sângele Domnului; şi au primit putere să lege şi să dezlege păcatele, ceea ce e lucrul lui Dumnezeu singur; şi luând oameni, îi renasc şi replămădesc prin dumnezeiescul Botez în fii ai lui Dumnezeu şi dumnezei prin har, ca şi cum luând cineva un cal l-ar preface în fire de om sau, mai bine zis, acestea sunt mult mai mari decât cele spuse, fiindcă a preface pâinea şi vinul în trup dumnezeiesc şi a face pe om dumnezeu prin har e mai mare decât a face cerul şi pe îngeri. Acest har şi această putere creatoare şi îndumnezeitoare a bunului Duh, care poate lucra într-o clipită lucruri mai mari decât toate creaturile – o, iubirea de oameni pentru noi şi darul lui Dumnezeu Cuvântul! –, îl

primeşte neîndoielnic preotul, iubiţilor! Căci şi acesta luând în chip asemănător pâine şi vin, le preface prin puterea dumnezeiască care locuieşte în el prin ungerea preoţiei în Trupul şi Sângele Stăpânului, făcând, cum s-a arătat, un lucru mai mare decât dacă ar putea crea cu putere îngeri şi ceruri. Şi, iarăşi, luând un om muritor îl face prin dumnezeiescul Botez fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin har, făcând un lucru mai mare decât dacă ar putea învia morţi şi ar face prin cuvânt sănătoase şi întregi mădularele strâmbe şi mutilate ale trupului.

7. Deci dacă ar trebui să se arate pe pământ un om care să poată crea prin cuvânt îngeri şi ceruri, să învie morţi şi să vindece suferinţe de nevindecat, cum ar trebui să fie unul ca acesta? Curat şi neîntrecut în virtute, astfel încât să poată primi o astfel de putere şi vrednicie de la Dumnezeu şi să fie un alt creator după Dumnezeu; chiar dacă ar putea muri de zeci de mii de ori în fiecare zi pentru Hristos, negreşit n-ar putea face un lucru vrednic ca să-l dea în schimbul acestui dar. Dar cele săvârşite de preot se arată a fi incomparabil mai mari decât asemenea lucruri. De aici putem socoti cum trebuie să fie cel ce primeşte harul preoţiei: om dumnezeiesc şi suprafiresc, negreşit imitator foarte exact al lui Hristos şi călcând pe urmele vieţuirii în trup a Primului Arhiereu, Preot şi Celebrant al unora ca acestea. De aceea, iubiţilor, n-ar greşi cineva spunând că preoţia e o putere creatoare a lui Dumnezeu sau ştiinţă divină care au drept scop să-l facă pe om prin simboluri ca prin nişte unelte dumnezeu după har şi conform chipului Fiului [cf. *Rm* 8, 29] natural al lui Dumnezeu, să prefacă pâinea şi vinul amestecat cu apă în Trupul şi Sângele Stăpânului şi să-i unească şi potrivească în chip armonios pe oamenii renăscuţi prin Botez ca pe nişte mădulare cu Capul Hristos. De aceea, dat fiind că nimeni din cei legaţi de trup nu poate fi găsit econom cu adevărat vrednic al unor asemenea taine [cf. *1 Co* 4, 1] mai presus de fire dorite şi înfricoşătoare chiar şi pentru îngeri, atunci a dispreţui sau respinge curăţia cu putinţă oamenilor şi a nu ne grăbi să imităm după putinţă vieţuirea pe pământ a Mântuitorului ar fi un semn de multă nerecunoştinţă, de dispreţ al celor dumnezeieşti şi vrednic, de aceea, de o pedeapsă de nesuportat; căci celui ce i s-a dat mult, i se va cere mult.

8. Preoţia veche a evreilor a fost o prefigurare şi o icoană a preoţiei noastre înalte şi cereşti; căci numai cu sânge şi junghieri de animale necuvântătoare ea putea curăţa întinăciunea şi petele trupului, nu ale sufletului şi, cum se spune, toate cele săvârşite prin ea aveau, potrivit dumnezeiescului Apostol, o umbră a bunătăţilor viitoare [*Evr* 10, 1], cu atât mai prejos decât cele ale noastre pe cât e pământul faţă de cer. Şi deşi, dată fiind diferenţa dintre preoţia noastră şi a acelora, şi preoţii noştri se deosebesc de ai lor în chip proporţional ca nişte oameni faţă de nişte îngeri, totuşi un Nadab şi Abiud, care erau fii ai lui Aaron şi preoţi, atunci când au săvârşit un lucru fără rânduială – căci au încercat să tămâieze pe Dumnezeu în chip fără de lege cu foc străin [*Lv* 10, 1 sq] – au suferit numaidecât pedeapsa fărădelegii, ajungând pradă acelui foc, şi nici măcar tatăl lor, Aaron, n-a fost de ajuns pentru salvarea lor. Dar ce mai trebuie să vorbim despre aceştia, când însuşi Aaron, cel ales de Dumnezeu şi primul lor arhiereu, dar al doilea la Dumnezeu după Moise, atunci când l-a supărat cu un lucru mic pe

Dumnezeu, a fost smuls din viață în chip vrednic de milă, nici Moise, fratele lui, neputând să-l scape de pedeapsă [*Nm* 20, 24–29]? Ce să mai spunem despre Eli, care a fost arhiereu după toate acestea? Chiar dacă el însuși era bun și ireproșabil, și-a pierdut viața cu moarte cumplită numai din pricina fărădelegii copiilor lui [*1 Rg* 34], deși de multe ori cu vorba i-a atins pe copiii săi cu pedeapsă, dar nu i-a și lovit tare cum trebuia. Deci dacă pentru cei care șed în umbra Legii și pentru învățătorii și inițiatorii în taine ai celor prunci în ce privește vârsta duhovnicească pedepsele pentru cei ce fac fărădelege sunt atât de înfricoșătoare și fără scăpare, care ar putea fi ele, iubiților, pentru săvârșitorii tainelor mai presus de fire, coliturghisitori împreună cu îngerii și colaboratori ai lui Dumnezeu, care prin duhul înfierii îi arată desăvârșiți în vârstă potrivit lui Hristos pe cei inițiați de ei deci, dar care nu păstrează pe cât le stă în putință curată și neamestecată ungerea preoției? Căci pe cât e de mare diferența în demnitate a preoției Legii față de preoția potrivit lui Hristos, pe atât de mare se va cere și curăția și rigoarea vieții în fiecare din ele în mod proporțional. De aceea Mântuitorul nostru spunea: „De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât cea a cărturarilor și fariseilor, nu veți intra în Împărăția cerurilor" [*Mt* 5, 20].

9. De aceea să fim cu băgare de seamă, iubiților, și să-și păzească fiecare în sfințire vasul său, cum spune dumnezeiescul Pavel [*1 Tes* 4, 4] sau, mai bine zis, vasul lui Dumnezeu. Căci nu este oare mâna preotului o linguriță care se atinge de Trupul Stăpânului? Gura și tot trupul Său nu sunt oare un potir sfânt care primește Trupul și Sângele lui Hristos, cu mult mai de cinste decât lingurițele și potirele neînsuflețite, cu cât același trup devine și vas și mădular în parte al Trupului primit al Stăpânului? Spune-mi, pentru Dumnezeu: dacă îndrăznește cineva să întineze cu socotință îndrăzneață aceste sfinte și sfințite vase: dumnezeiasca linguriță și potirul, și ar încerca să bage în ele ceva necurat și murdar, nu l-am învinui oare de impietate și de o fărădelege extremă, și nu l-am judeca vrednic de zeci de mii de morți, ca unul care a insultat în chip cutezător și lipsit de Dumnezeu lucrurile cele mai sfinte? Și atunci cel care întinează însă cu alte întinăciuni vasul preadumnezeiesc al preoției aurit de dumnezeiescul Duh, vas cu mult mai de cinste decât lucrurile sfinte neînsuflețite, de o cât mai mare pedeapsă ar fi vrednic? Când dumnezeiescul Apostol Pavel îi amenință în chip înfricoșător nu numai pe preoți, ci pe toți simplii credincioși cu asemenea cuvinte: „Nu știți oare că sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi? Dacă strică cineva templul lui Dumnezeu, îl va strica și pe el Dumnezeu" [*1 Co* 3, 16]. De aceea, fiind lingurițe dumnezeiești, cum s-a spus, mâinile preoților trebuie să fie curate de orice hoție, de orice furt și lăcomie, neslujind mâniei sau poftei și atingându-se astfel cu chip rău de trupuri de care nu e îngăduit să se atingă, adică ele care au de la Dumnezeu mai degrabă un har tămăduitor spre vindecarea sufletelor nu trebuie folosite împotriva fraților, nici întinse pentru o plăcere neînfrânată spre pipăire oprită ele care în lucrarea sfântă cea înfricoșătoare și de nepovestit [a Liturghiei] vestesc moartea Domnului și de aceea trebuie să fie moarte și nemișcate spre orice plăcere rea, dar gata și râvnitoare spre orice faptă bună. Drept pentru care preotul trebuie să le ridice

în tot locul cuvioase, fără mânie şi gânduri [*1 Tim* 2, 8], rugându-se pentru păcatele sale şi cele din neştiinţă ale poporului, căci e mijlocitor între Dumnezeu şi oameni, iar către oameni trebuie să le întindă spre ajutorarea celor osteniţi, cercetarea celor neputincioşi şi dăruire a celor lipsiţi; fiindcă aceste lucruri ştiu să cureţe mâinile preotului mai bine decât orice isop [*Ps* 50, 8]. Şi dacă nimeni dintre preoţi n-ar suporta să se atingă vreodată de dumnezeieştile Taine cu mâini nespălate şi murdare, până ce nu le va fi spălat bine cu apă, nu trebuie oare să le cureţe cu sârg cu atât mai mult prin faptele bune spuse mai sus, şi care pot spăla nu numai murdăria trupului şi suprafaţa lui, ci pot arăta mai albe ca zăpada adâncurile sufletului? Căci aşa trebuie curăţite, iubiţilor, dumnezeieştile linguriţe însufleţite care sunt preoţii, şi aşa trebuie să se apropie de cele sfinte. Căci dacă acel Oza care s-a atins, cum nu era îngăduit, de chivotul umbrei şi prefigurării, a pierit pe loc [*2 Rg* 6, 3–8], cu o cât mai mare evlavie, frică şi sfială trebuie să ne apropiem de prototipurile lor cereşti?

10. Dar de ce anume trebuie să curăţim şi dumnezeiescul potir care primeşte dumnezeiescul Trup şi Sânge al Mântuitorului, adică gura preotului? Căci este bine ca punând în mijloc şi făcând vădite cele care o întinează şi care o pot curăţa iarăşi, să îndemnăm ca de unele să ne abţinem cu toată sârguinţa, iar pe celelalte să ni le însuşim. Necurăţia gurii ar putea fi, aşadar, blasfemiile şi cuvintele de nerecunoştinţă faţă de Dumnezeu rostite în chip nedrept din multă nerecunoştinţă şi meschinărie din pricina unei ispite; încă şi jurământul şi cu mult mai mult, sperjurul, care e o tăgăduire pe faţă a lui Dumnezeu, precum şi minciuna, odrasla cea mai rea a celui rău, pricina pierzaniei de la început, momeala păcatului strămoşesc şi a morţii, şi pierzarea tuturor celor ce se folosesc de ea; căci zice Domnul: „Pierde-voi pe toţi cei ce grăiesc minciuna" [*Ps* 5, 7]; şi, pe lângă acestea, şi bârfeala, ocara, defăimarea, vlăstarele prea amare ale rădăcinii amare a urii de oameni; dar nu numai ele, ci şi vorbirea nebunească şi glumele cele necuvenite, strigătul şi cuvântul obscen, pentru că şi de la acestea şi de la toate cele asemenea lor porunceşte să ne abţinem dumnezeiescul Apostol [*Ef* 14, 14 sq], şi pe drept cuvânt. Căci dacă şi pentru un singur cuvânt deşert vom da socoteală [*Mt* 12, 36], cu atât mai mult vom fi judecaţi pentru cele spuse. Şi ce spun pentru cuvinte, când vom da socoteală chiar şi pentru gândurile lor, cum spune fericitul Pavel: „Gândurile lor îi vor învinui sau apăra între ei în ziua în care Dumnezeu va judeca cele ascunse ale oamenilor" [*Rm* 2, 15–16]? Acestea sunt întinăciunile noroioase ale gurii şi băuturile otrăvitoare care nimicesc cu adevărat sufletul.

11. Iar cele ce fac gura mai strălucitoare decât aurul şi decât pietrele scumpe şi un receptacul vrednic al harului dumnezeiesc, sunt contrare acestora – căci, cum spun medicii, cele contrare se vindecă prin cele contrare – şi ar fi mai întâi o mulţumire necontenită către Dumnezeu nu numai în lucrurile bune, ci mult mai mult în încercări. Căci trebuie ştiut că şi încercările sunt leacuri de tămăduire a sufletului nostru şi a răutăţii cele de mulţi ani intrate în adâncul său, şi care, deşi sunt iuţi şi muşcătoare, pot oferi sănătatea mai uşor decât toate celelalte; drept pentru care în unele ca acestea e nevoie de răbdare unită cu mulţumire, căci dacă nu răbdăm o vreme amăreala lor, nu

vom ajunge nici la vindecarea care vine de la ele. De asemenea și rugăciunea, psalmodia și doxologia necontenită unite cu luare-aminte [atenție] și pază. Căci dacă nu luăm aminte întocmai la cele spuse, ci limba grăiește, dar mintea rămâne neroditoare, zăbovind în gândurile vieții ori în patimi stricătoare de suflet, Îl vom împinge pe Stăpânul spre indignare, nu spre compasiune. De aceea atunci când dumnezeiescul Apostol Pavel spune: „Umpleți-vă de Duhul vorbind între voi în psalmi, în imne și cântând Domnului cântări duhovnicești", adaugă: „în inimile voastre" [*Ef* 5, 18–19], adică aduceți doxologie nu numai cu buzele, ci mult mai mult cu inima, adică cu luare-aminte, dar și străpungere. Căci cel care se roagă și doxologește numai cu inima, fără buze și limbă, poate fi auzit de Dumnezeu, fiindcă și Moise tăcea cu gura și grăia lui Dumnezeu numai cu inima, și a auzit de la Cel ce cercetează inimile: „Ce strigi la Mine?" [*Iș* 14, 15]; dar fără inimă e cu neputință. Căci iudeilor care socoteau că-L cinstesc pe Dumnezeu numai cu gura, nu cu inima, Dumnezeu le-a spus cu reproș prin Isaia: „Poporul acesta Mă cinstește cu buzele, dar inima lor e departe de Mine" [*Is* 29, 13; *Mt* 15, 8]. Acestea deci despre luare-aminte [atenție] și psalmodie. Mai trebuie făcute însă și citirea și meditarea dumnezeieștilor Scripturi cu pricepere și cercetare, precum a poruncit Domnul: „Cercetați Scripturile" [*In* 5, 39]. Dar nu numai aceasta, ci nu trebuie renunțat nici la a învăța și povățui pe alții. Dar înainte de toate și împreună cu toate trebuie să ne ținem de adevăr, care este binele natural al dumnezeiescului Duh, și al Cărui nume și l-a împropriat înainte de orice Domnul, căci spune: „Eu sunt Adevărul" [*In* 14, 6] și că este un „Duh al Adevărului, Care de la Tatăl purcede" [*In* 15, 26]. Sârguiți-vă să răsplătiți cu binecuvântări și laude nu numai celor ce vă iubesc, ci și celor ce vă urăsc, căci zice: „Binecuvântați pe cei ce vă prigonesc, binecuvântați-i și nu-i blestemați" [*Rm* 12, 14]. Iar înainte de toate, iubiților, trebuie să stingeți înainte de apusul soarelui mânia și supărarea pe aproapele, dacă s-a întâmplat așa ceva prin uneltirea iubitorului de războaie demon, căci zice: „Soarele să nu apună peste mânia voastră" [*Ef* 4, 26], și să nu se atingă cineva de dumnezeieștile Daruri cu îndrăzneală, purtând mânie în suflet, până ce nu va face pace și nu se va împăca cu fratele lui potrivit poruncii Stăpânului [*Mt* 5, 23], căci nu pot veni în același loc pacea și ura, cum nici lumina și întunericul; iar Hristos este Pacea noastră, Cel Care a făcut cele două una, cum spune dumnezeiescul Apostol [*Ef* 2, 14]. Prin urmare, e cu neputință să-L primească cumva în inimă pe Hristos cei ce nutresc în ei înșăși dușmănie și ostilitate față de cineva, dacă nu au vărsat mai înainte acest venin purtător de moarte și l-au alungat departe de suflet. Acestea sunt leacurile curățitoare și vindecătoare ale sufletului și ale trupului. Acestea sunt cele care-i fac pe preoți vase dumnezeiești, receptacule ale harului preoțesc și îndumnezeitor al bunului Duh. Acestea sunt, pe scurt, însușirile constitutive ale venerabilei conduite preoțești, potrivit lui Dumnezeu. Căci las de o parte aici vorbirea despre păcatele care duc la moarte, adică desfrânarea și orice altă necurăție trupească, încă și uciderea, vrăjitoria, incantațiile și divinațiile demonice, asupra cărora nu trebuie să se plece nici măcar gândurile și inima nu trebuie întinată prin aducerea-aminte de ele, căci zice: „Oricine se uită la o femeie poftind-o a

şi săvârşit adulter cu ea în inima lui" [*Mt* 5, 28]. Unele ca acestea se numesc păcate de moarte pentru că preotul cucerit de o astfel de patimă şi greşeală e cu neputinţă să mai deţină preoţia cu vrednicie, chiar dacă ar învia morţi.

12. Acestea sunt spuse simplu, pentru toţi preoţii şi ceilalţi [diaconilor] învredniciţi de şederea în dumnezeiescul altar, fiindcă intenţia acestora este de a alerga spre treapta desăvârşită a preoţiei. De aceea şi ei trebuie să stăruie în zisele sudori şi osteneli asemenea preoţilor şi să lupte încordat împreună cu ei, căci zice [Apostolul]: „Căci ce slujesc bine îşi agonisesc o treaptă bună şi multă îndrăzneală în credinţa în Hristos Iisus" [*1 Tim* 3, 13].

13. Iar cei care pe lângă harul preoţiei au primit de la Hristos şi puterea de a lega şi dezlega păcatele, hărăzindu-li-se vindecarea gândurilor oamenilor şi neputinţelor sufletelor, aceştia au nevoie de o sârguinţă încă şi mai mare şi de sudorile şi ostenelile virtuţii, cu cât s-au învrednicit de un dar şi o slavă mai mari. De aceea ei [duhovnicii] trebuie să facă necontenit multă cercetare şi meditare a sfintelor şi dumnezeieştilor canoane, pentru ca să nu îndrăznească să facă nimic în afara acestora, ci să se îngrijească să vindece sufletele oamenilor precum stabilesc acelea. Dar înainte de acestea, unul ca acesta trebuie să fie un lucrător nefăcut de ruşine, care se dă pe sine însuşi pildă bună celorlalţi, învăţat, ospitalier, mângâietor pentru cei întristaţi, ţinând mereu cuvânt de mângâiere, dăruitor celor săraci, un frâu al celor avuţi, nebeţiv, adică neînjurător, potrivit îndemnului dumnezeiescului Pavel [*1 Tim* 3, 3–4; *2 Tim* 2, 25], nelacom, neiubitor de câştig ruşinos, ci blând, necertăreţ, pedepsind cu blândeţe pe cei ce li se opun, ca Dumnezeu să le dea pocăinţă spre recunoaşterea adevărului şi trezire din cursa diavolului, fiind făcuţi de el prizonierii voii Lui.

14. Toate acestea făcându-le, iubiţilor, mântuiţi-vă atât pe voi înşivă, cât şi pe cei ce vă ascultă. Rugaţi-vă însă şi pentru noi, ca şi cele ale noastre să înainteze în fiecare zi spre progresul Evangheliei lui Hristos, şi ca să alergăm uşor prin răbdare lupta care ne stă înainte, privind spre Începătorul şi Desăvârşitorul credinţei, Iisus Hristos, pentru ca şi păstori şi turmă să ne învrednicim de staulul raiului în Însuşi Hristos, Domnul nostru, Căruia fie slava şi puterea în vecii vecilor. Amin.

Prezentare şi traducere:
Arhid. prof. dr. IOAN I. ICĂ jr.
Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

SITUAȚIA ECUMENICĂ ÎN EUROPA*

Aş dori să tratez tema *Situaţia ecumenică în Europa* în trei părţi: mai întâi aş dori să întreb: Ce este Europa? şi Ce înseamnă Europa din punct de vedere ecumenic? În partea a doua va fi vorba despre întrebarea: Ce este ecumenicitatea? şi În ce situaţie se află ecumenicitatea astăzi în Europa? În sfârşit, în partea a treia aş dori să vorbesc despre misiunea creştinilor în Europa astăzi şi mâine, fără a avea însă pretenţii de exhaustivitate.

I. Europa – o procovare ecumenică

Să începem cu prima întrebare: Ce este Europa? Greu de spus! Europa nu este o dimensiune geografică clar definită, precum Africa, America de Nord, America Latină sau Australia. Din punct de vedere geografic, Europa este o prelungire sau, într-o anumită măsură, o peninsulă a Asiei. Însă, unde începe Europa şi unde se sfârşeşte ea? Aparţine Turcia Europei şi în ce măsură Rusia este parte a acesteia? Strict geografic, nu se poate răspunde la aceste întrebări. Europa nu este nici o dimensiune etnică sau ligvistică unitară. Dimpotrivă! În Europa se întâlnesc în cele mai mici spaţii, cele mai diferite popoare şi limbi.

La întrebarea: Ce este Europa? există o singură întrebare: Europa este o dimensiune definită istoric, un destin comun şi un sistem de valori dezvoltat istoric. La întrebarea privitoare la identitatea Europei se poate răspunde numai dacă ne oprim asupra istoriei europene, care este indisolubil legată de istoria creştinismului. Acest aspect pot să-l prezint aici numai pe scurt, şi prin urmare trunchiat. Devenirea Europei s-a desfăşurat în trei etape.

Prima etapă: Imperiul Roman mediteranean, căruia i-a aparţinut atât Imperiul Roman de Apus cât şi Imperiul Bizantin, cuprindea nordul Africii şi se întindea în nord până la Limes. Imperiul roman a realizat un spaţiu cultural unitar, coagulat printr-o ordine juridică unică, care până astăzi constituie baza dreptului continental european. Până în secolul al XVIII-lea, latina a fost limba comună a intelectualilor.

A doua etapă este marcată de evenimente relatate în Fapte capitolul 16. Acolo se istoriseşte un vis al Sfântului Apostol Pavel pe care l-a avut în Troia, şi pe care Sfântul

* Referat susţinut la Roma în data de 24 ianuarie 2006 în cadrul primei etape pregătitoare a celei de-a treia Adunări Ecumenice Europene, Sibiu, 4-9 septembrie 2007.

Pavel l-a înţeles ca pe un semn divin, să-şi îndrepte misiunea sa spre Grecia şi, în final, spre Roma. În scurt timp, Imperiul roman s-a încreştinat, iar apoi mesajul creştin a fost dus francilor, germanilor, precum şi în estul şi nordul Europei. Însă în secolul al VII-lea partea de sud a Imperiului, adică nordul Africii a căzut sub arabi, iar în urma declinului Imperiului Roman de Apus, în secolul VI, papalitatea a fost nevoită să se îndrepte, în căutare de ajutor, spre franci, ceea ce a dus la înstrăinarea de Imperiul Bizantin şi de ortodoxie. Extinderea spre nord a însemnat, pentru Sfântul Imperiu Romano-German medieval, o dublă îngustare şi două probleme, prezente până azi în Europa: despărţirea lumii ortodoxe şi lumea islamică, percepută în mare măsură ca ameninţătoare şi cu care Europa s-a aflat mereu în conflicte (reconquista spaniolă, cruciadele, războaiele cu turcii, cu legendara bătălie navală de la Lepanto şi groaza provocată de turci în faţa Vienei).

A treia etapă: ruperea estului a însemnat în acelaşi timp o sărăcire (spirituală), iar declinul spiritual de la sfârşitul Evului Mediu a fost una din cauzele Reformei din secolul XVI. Reforma a făcut din libertatea creştinului un punct central. Însă datorită rupturii bisericeşti apusene şi a războaielor religioase care au urmat, Imperiul Romano-German a intrat în criză, nu numai politică, ci şi religioasă. Religia creştină nu a mai fost sursă de unitate, ci de dezbinare; drept urmare, a fost necesară căutarea de unitate în raţiunea comună. Aceasta a fost una din cauzele Iluminismului modern dar şi a secularizării, adică a înlăturării credinţei din spaţiul public şi reducerea lui la spaţiul personal sau privat. Acesta a fost un fenomen ambivalent. Pe de o parte, a rămas în cultura europeană modernă ideea drepturilor omului, de moştenire creştină, dar în formă seculară; pe de altă parte, există forţe radicale, ce doresc să se rupă de aceste rădăcini creştine şi în final şi de credinţa creştină.

Din acest scurt rezumat rezultă două teze. Prima: creştinismul este una din rădăcinile de bază ale Europei. Fără creştinism, Europa nu ar fi devenit Europa. Creştinismul aparţine identităţii europene. Ajunge să călătorim de la Gibraltar până în Islanda pentru a descoperi ce anume uneşte Europa. Vom întâlni cele mai diferite popoare şi limbi, însă vom întâlni peste tot crucea, iar în inimile tuturor oraşelor vom întâlni catedrale. A încerca să ascundem sau să tăgăduim rădăcinile creştine ale Europei înseamnă a contrazice evidenţa istorică.

Primei teze i se adaugă o a doua. Nu numai unitatea Europei, ci şi divizarea ei îşi are cauza în istoria creştinismului. Schismele dintre Răsărit şi Apus, precum şi din interiorul Vestului au avut, printre altele, nu numai cauze socio-culturale, ci şi urmări de aceeaşi natură. Creştinismul ortodox răsăritean, precum şi cel latin catolic şi evanghelic, au dezvoltat o dată cu sistemele doctrinare şi eclesiastice diferite, spiritualităţi, culturi, mentalităţi şi medii diferite.

Aceste medii diferite interacţionează în prezent, ca urmare a proceselor de secularizare, industrializare şi migrare. Este destul să ne gândim la Irlanda de Nord, la tensiunile dintre polonezi şi ruşi, sau la „inimoasa afecţiune" dintre Bavaria şi Prusia. Aceasta înseamnă că ruptura din creştinismul ortodox, catolic şi diferitele mişcări evanghelice este una din cauzele dramei Europei.

Concluzia ambelor teze mai sus amintite este următoarea: actualul proces european de unificare este un proces istoric unic, în care se încearcă redezvoltarea comună a ceea ce de fapt este unitar. În acest proces nu poate să fie vorba numai de integrare economică; aceasta poate avea loc numai dacă este animată de valori comune. Fără liantul spiritual al creştinismului, care a unit odată Europa, continentul nostru nu va putea să se dezvolte din nou unitar. Lipsa acestui liant spiritual – alături de altele – este cel mai adânc motiv al actualei crize europene şi al euro-frustrării din prezent.

A nu considera creştinismul ca o forţă generatoare de unitate şi identitate, este nu numai o greşeală istorică de apreciere, ci şi o greşeală de perspectivă politică – o greşeală din care creştinii poartă, probabil, datorită sciziunii lor, o mare parte din vină. Astăzi noi, ca şi creştini, suntem chemaţi în spirit ecumenic să colaborăm pentru Europa şi pentru o ordine europeană a libertăţii.

II. Ecumenicitatea – drum spre viitor

Întrebarea: Ce este Europa şi unde se află ea astăzi? duce inevitabil la a doua întrebare: ce este, ce vrea şi în ce stare se află astăzi ecumenicitatea? Care este situaţia ei în Europa astăzi?

Fără nici un fel de îndoială, mişcarea ecumenică este una dintre cele mai mari daruri istorice care ne-au fost oferite, parţial, în secolul al XX-lea, secol de altfel destul de întunecat. Ecumenicitatea nu este rezultatul unui spirit relativ, liberal al vremii, ci un impuls al Sfântului Duh (conform Conciliului Vatican II). De aceea este iresponsabil a vorbi de rău mişcarea ecumenică.

Desigur, ecumenicitatea nu a ajuns încă la scopul lui final, la unitatea creştinilor. Ceea ce, însă, nu înseamnă că până acum nu a dus la nici un rezultat. Dimpotrivă! Rezultatul final nu sunt numeroasele texte consensuale sau divergente, care cuprind, numai până în anul 2001, trei volume groase, cu un total de 2295 de pagini. Aceste documente îşi au, bineînţeles, însemnătatea lor: pentru catolici, declaraţia comună cu privire la doctrina justificării (1999) este asemeni unei pietre de hotar, iar pentru rezultatele din Carta Oecumenica suntem de asemenea recunoscători. Însă aceste documente nu sunt hotărâtoare. Mult mai importante decât documentele este ceea ce Ioan Paul al II-lea numea „prietenia nou descoperită".

Creştinii diferitelor confesiuni nu se mai consideră astăzi, în mare lor majoritate, drept duşmani; de asemenea, în mod obişnuit, ei nu se tratează nici cu indiferenţă, ci se consideră fraţi şi surori care au pornit împreună pe drumul pelerinajului ecumenic. În Europa nu există numai „documente ale consensului crescând", ci şi o conştiinţă ecumenică dezvoltată şi în dezvoltare. Aceasta este, în comparaţie cu istoria creştinismului, ceva nou, fapt pentru care noi nu putem fi îndeajuns de recunoscători. Acest proces, precum şi angajamentul corespunzător al Bisericii este – aşa cum a spus în repetate rânduri papa Ioan Paul al II-lea în principiile de bază ale Conciliului Vatican II –, ireversibil. Urmaşul său, Benedict al XVI-lea, merge mai departe în această direcţie, încă din prima zi a pontificatului său.

Privind în amănunt, situaţia din Europa este într-adevăr complexă, ba am putea spune chiar fundamental mai complexă decât pare la prima vedere. Nu numai Europa în general, ci situaţia ecumenică din Europa oferă un tablou de-a dreptul complex.

În Germania există două Biserici aproape la fel de mari, care ambele se consideră încă (!) drept Biserici naţionale. Aceasta este o situaţie cu totul specială, căci în aproape toate celelalte ţări există în mod clar o Biserică minoritară şi una majoritară: în Scandinavia şi în Marea Britanie pe de o parte, iar pe de altă parte în ţările latine şi est-europene. De asemenea, relaţia Biserică-stat este reliefată, în diferitele ţări europene, în modul cel mai diferit. Există laicismul francez, cu separarea radicală dintre Biserică şi stat, alături de rămăşiţele unor structuri eclesiastico-statale (Scandinavia, Marea Britanie), sau statutul de privilegiat al unei anume Biserici, justificat istoric (Grecia, Rusia); şi, în sfârşit, amintim modelul de cooperare german. În mod corespunzător, gradul de secularizare şi de identificare cu propria Biserică este diferit în fiecare ţară.

Aceste situaţii diferite din punct de vedere istoric de la care se pleacă, creează în conştiinţa comună diferite abordări ale problemei ecumenice precum şi diferite priorităţi ecumenice. De aceea nu este permis ca problemele propriei ţări să fie transformate în punct de plecare şi criteriu unic. Trebuie avut în vedere diversitate europeană şi din aceasta problematica europeană diversificată.

Iar probleme există destule. Nu pot şi nu vreau să le enumer pe toate în acest context. Mă limitez la o singură problemă care mi se pare a fi centrală: dilema şi problema finală a situaţiei ecumenice constă în aceea că nu există între noi un consens ce este ecumenicitatea şi care este scopul ei. Avem de-a face cu diferite concepte ecumenice. Nu mai ştim ce vrem şi ce ar trebui să vrem, iar această situaţie este periculoasă. Căci dacă nu mai există consens în ceea ce priveşte scopul, atunci există pericolul să ne îndreptăm în direcţii diferite, poate chiar contradictorii, iar în final să fim mai opuşi decât la început. Aceasta însă nu exclude posibilitatea unor discuţii în contradictoriu.

Carta Consiliului mondial al Bisericilor numeşte foarte clar scopul ecumenismului: ea vorbeşte, fără putinţa de a înţelege greşit, despre scopul unităţii văzute. Întrebarea este însă: unitate văzută în ce? Cu siguranţă nu o unitate până în cele mai mici amănunte; unitate nu înseamnă monotonie sau uniformitate. Pentru toate Bisericile este valabilă regula care a fost prezentă în expresia Sinodului Apostolic a unităţii eclesiale precum şi a libertăţii creştine: să nu se pună nici o greutate în plus în afară de cele care sunt necesare (Fapte 15, 28). În ce priveşte scopul unităţii în diversitate, suntem în consens. Ultima Adunare mondială de la Harare (1998) a descris această unitate în diversitate în cuvinte mişcătoare, însă în acelaşi timp a recunoscut că în prezent nu avem o viziune comună asupra acestei unităţi văzute.

Avem de-a face cu trei moduri diferite de a înţelege unitatea: ortodox, catolic şi evanghelic. Viziunea ortodoxă şi cea catolică sunt relativ apropiate. Ambele Biserici vorbesc despre o unitate într-o credinţă, aceleaşi Taine şi într-un episcopat apostolic. Diferenţa constă în aceea că potrivit convingerii catolice – alta decât convingerea ortodoxă – unitatea are şi la nivel universal un conducător, slujirea lui Petru (Petrusamt).

Despre această chestiune dorim să discutăm în dialogul internaţional reluat recent. Nu va fi un dialog simplu, însă îl abordăm încrezători.

Punctul de vedere comun ortodoxo-catolic este într-o anumită măsură apropiat conceptului „Porvoo agreement" al Bisericii Anglicane cu Bisericile scandinave, însă diferă de concepţia leuenbergeriană a celor mai multe Biserici evanghelice central europene. Conceptul leuenbergerian – dacă mi se permite să formulez, prescurtat, astfel – lasă, mai mult sau mai puţin, de-o parte problemele trecutului şi tinde spre o recunoaştere reciprocă a diferitelor structuri rezultate: episcopală, presbiteriană, sinodală. Această concepţie a adus un important pas înainte în ecumenismul intern evanghelic din Europa. La nivel internaţional acesta nu este luată în consideraţie de către celelalte Biserici luterane ca fiind în stare de a realiza consensul. În orice caz, acesta nu este compatibil cu conceptul de unitate ortodox şi catolic.

În spatele conceptelor diferite de unitate se află concepte eclesiologice diferite. Deoarece nu există consens în legătură cu ceea ce este Biserica şi ce ar trebui să fie ea după voinţa Întemeietorului, Iisus Hristos, nu există consens asupra a ceea ce înseamnă unitatea Bisericii. Din această lipsă de consens rezultă percepţii diferite despre Euharistie şi Preoţie. Pe baza acestor diferenţe, pentru Biserica Catolică (asemănător şi pentru Biserica Ortodoxă) este imposibilă o invitaţie generală la Euharistie. Aceasta este pentru mulţi, inclusiv pentru mine, o constatare dureroasă, iar durerea şi nostalgia multora trebuie să ne fie impuls şi obligaţie.

Diferenţele au redevenit în ultimele decenii în mod clar conştiente, după o primă perioadă mai mult euforică. Toate Bisericile şi-au formulat clar poziţia în ultimii ani: Bisericile Ortodoxe înainte de ultima întâlnire Adunării generale de la Harare, Biserica Catolică în precizarea „Dominus Jesus", Biserica Evanghelică de asemenea în diferite precizări în care se are în vedere clara delimitare, în primul rând faţă de poziţia catolică. Un astfel de ecumenism al profilelor, aşa cum este numit mai nou, conduce la o anumită trezire la realitate, dar în acelaşi timp şi la mai multă onestitate. Aceasta însă nu are de-a face cu o perioadă ecumenică glaciară sau cu sfârşitul ecumenismului. Dimpotrivă, între două neguri de ceaţă nu poate exista contact căci ele se contopesc; numai parteneri profilaţi, care se cunosc şi se apreciază, pot să aprecieze poziţia celuilat şi să intre într-un dialog şi un schimb serios.

Populismul ecumenic nu ajută la nimic. La fel de lipsită de sens este şi încercarea de a împinge în public pe celălalt în colţul celor etichetaţi drept „căsuţă-frână". Poziţiile diferite trebuie tratate cu respect şi să fie cunoscute, să le tratăm curat teologic şi să le discutăm nu în mod diferenţiat şi izolat, ci consecvent şi consensual. Este vorba de un ecumenism în adevăr şi dragoste; pe această cale a unei ecumenicităţi în adevăr şi în dragoste am realizat multe în ultimele decenii, mai mult decât în secolele anterioare. Şi în viitor vom merge mai departe, cu ajutorul lui Dumnezeu, pe calea unei ecumenicităţi consensuale. Altă alternativă realistă nu există. Ecumenicitatea este drumul viitorului.

III. Două misiuni ecumenice în Europa

După ce mai întâi am vorbit despre Europa, apoi despre ecumenicitate, aş dori acum să definesc două misiuni ale ecumenicităţii în Europa.

Provocarea teologică şi colaborarea în domeniile cultural, social şi politic le-am pomenit deja. Ambele sunt importante, însă noi nu le putem realiza pe ambele. Ecumenicitatea nu este numai o chestiune academică şi nici numai o problemă de praxis comun. Ecumenicitatea este mai mult, este o misiune duhovnicească pentru care sunt responsabili nu numai unii, ci toţi creştinii. Dacă preoţimea universală poate să-şi exercite cel mai bine rolul aici (în cadrul ecumenicităţii), prin botezul cel unul suntem toţi încorporaţi în Trupul lui Hristos, de aceea toţi cei botezaţi avem responsabilitate comună pentru unitatea creştinilor.

Magna Charta a ecumenicităţii, rugăciunea de despărţire a lui Iisus „ca toţi să fie una" nu este poruncă, nici impunere, nici ordin, ci mai mult o rugăciune adresată Tatălui. Angajamentul ecumenic înseamnă a ne conecta la această rugăciune a lui Iisus şi a ne ruga pentru libertate. Dacă ne rugăm pentru unitate, atunci nu este loc pentru profeţii catastrofelor ecumenice, pentru scepticism şi defetism, ci pentru mai multă speranţă.

Actualmente, personal, văd un motiv de speranţă. Cu mulţumire constat cum în multe locuri creştini evanghelici, ortodocşi şi catolici, preoţi şi episcopi, asociaţii şi mişcări spirituale, mănăstiri şi comunităţi de fraţi şi surori se adună spre a citi Sfânta Scriptură, spre a face schimb de experienţe duhovniceşti şi spre a se ruga. Astfel de reţele duhovniceşti care străbat Bisericile sunt cele mai mari speranţe ale ecumenicităţii actuale. Ele au înţeles că ecumenicitatea spirituală este inima şi centrul ecumenicităţii.

Bineînţeles, darul trebuie să fie roditor în mod practic. Aşa cum nu există har ieftin (D. Bonhoeffer), aşa nu trebuie să existe ecumenism ieftin, care se mulţumeşte cu ajungerea la un numitor comun în chestiuni marginale sau care aleargă după ultimele cerinţe ale modei. De aceea este cu atât mai trist că în ultimul timp ne-am contrazis pe marginea unor chestiuni importante de morală şi nu am mai dat mărturie printr-o voce comună. Biserica cea Una, pe care o mărturisim în Simbolul de credinţă este şi Biserica Una Sfântă. De aceea nu există ecumenism fără îndreptare şi fără înnoire, atât personală cât şi instituţională. Cea mai bună formă de ecumenicitate este a trăi Evanghelia.

Aceasta duce spre al doilea punct de vedere: creştinismul ecumenic ca şi suflet al unei culturi europene înnoite. Iisus, în rugăciunea Sa de despărţire s-a rugat pentru unitatea ucenicilor Săi „ca prin aceasta lumea să creadă". Unitatea Bisericii nu este un scop în sine, ci un semn şi o unealtă a unităţii şi libertăţii în lume. Dezbinarea creştinismului apusean a fost unul din motivele ruperii Europei şi al ivirii secularismului modern, care, într-o anumită privinţă, ne-a rupt de rădăcinile creştine. Apoi, pe ambele le-am răspândit în lume. Astăzi, mişcarea ecumenică stă ca responsabilitate, semn şi unealtă a unei culturi europene înnoite şi a unei ordini a libertăţii bazată pe dreptate şi solidaritate.

Aceasta include şi depăşirea constructivă a secularizării. Subliniez: depăşirea constructivă. Căci mai presus de toate este vorba, pe de o parte, de depăşirea tendinţelor emancipaţioniste, care până la urmă se dovedesc a fi destructive şi de a recunoaşte ordinea dată de Dumnezeu, pe de altă parte nu poate fi vorba de un nou antimodernism şi de a lăsa loc integralismului. Conciliul II Vatican a închis această cale prin declaraţia despre libertatea religioasă şi recunoaşterea legitimei autonomii a specialităţilor seculare. Astfel, Biserica Catolică doreşte să-şi însuşească cererea pozitivă de libertate a modernităţii. Ea condamnă laicismul ideologic şi secularismul, însă se pronunţă pentru o laicitate şi secularitate legitimă, precum şi pentru libertate religioasă.

Credinţa creştină este un act liber. Dreptul la libertatea alegerii credinţei argumentează în acelaţi timp libertatea tuturor de a căuta adevărul şi de a mărturisi public adevărul recunoscut. Aşa-numita pretenţie la absolut a creştinismului este, corect înţeleasă, nu totalitară ci radical anti-totalitară şi deschisă dialogului, şi se pronunţă pentru drepturile tuturor. De aceea identitatea creştină a Europei poate fi numai o cultură dialogică, comunicativă, solidară şi ospitalieră, în care adepţii altor religii sunt bineveniţi, dacă şi ei, din punctul lor de vedere, se poziţionează pe fundamentul culturii europene determinată de antichitate, creştinism şi iluminismul modern.

Creştinii care îşi depăşesc contradicţiile lor într-o diversitate conciliantă pot adeveri puterea de împăcare a credinţei şi astfel să fie prototipi şi pionieri ai unei noi culturi a convieţuirii în solidaritate, pace şi conciliere. Numai un creştinism angajat ecumenic poate să facă credibil *motto*-ul celei de-a treia Adunări Ecumenice europene: *„Lumina lui Hristos luminează tuturor"*. Aceasta este lumina lumii.

Card. WALTER KASPER
Prefectul Congregaţiei pentru unitatea creştinilor
(Trad. de prep. dr. Daniel Buda)

MISIUNEA TĂMĂDUITOARE A BISERICII *

ÎNSEMNĂRI INTRODUCTIVE

Documentul de față a fost elaborat de un grup multi-cultural și inter-denominațional de misiologi, medici și specialiști în domeniul sănătății. Acesta continuă tradiția Comisiei Medicale Creștine (CMC) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor și contribuția sa rodnică la o înțelegere a slujirii tămăduitoare a Bisericii. Acest document nu repetă ceea ce s-a formulat deja în textele anterioare ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cum ar fi documentul „Healing and Wholeness: The Churches' Role in Health" (Tămăduire și Integritate: Rolul Bisericilor în privința sănătății), adoptat în 1990 de Comitetul central. Acel text plasează slujirea de a tămădui în contextul luptei pentru dreptate, pace și menținere a integrității creației, și rămâne o contribuție esențială, urgența sa chiar crescând în lumea globalizată de astăzi. Prezentul document de studiu se concentrează în primul rând asupra unor aspecte medicale și teologico-spirituale ale slujirii de a tămădui și legătura pe care acestea o au cu înțelegerea ecumenică

* Traducere după originalul în limba engleză: „*The Healing Mission of the Church*" publicat în: **„You are the light of the world". Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005**, WCC Publications, Geneva 2005, pp.127-162. Cartea include și documentele intitulate: *Mission and Evanghelism: An Ecumenical Affirmation; Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism; Mission and Evangelism in Unity Today; Mission as Ministry of Reconciliation.* Documentul: *Mission and Evangelism in Unity Today* a fost tradus în limba română și publicat în Revista Teologică, anul XIV(86), nr. 4, 2004, pp.140-164, celelalte fiind în curs de traducere și publicare. Credem că ignorarea conștientă sau inconștientă a documentelor elaborate și publicate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu slujește în nici un caz dialogului pentru refacerea unității văzute a Bisericii. **Revista Teologică** mijlocește studierea unor astfel de documente recente și invită la receptarea lor critică de către toți cei interesați sau care ar trebui să fie interesați. Este important să fim siguri că nu avem alternativă la dialog, să dorim un dialog real, care presupune și ascultare, nu doar emitere. Facultatea noastră de teologie are un profil ecumenic evident, facilitat de existența celor cinci biserici istorice în Sibiu, de *trend*-ul general impus de Uniunea europeană, dar mai ales de deschiderea și toleranța specifice poporului român, care nu înseamnă în nici un caz relativizarea învățăturii de credință. Mai amintim faptul că doi absolvenți ai facultății de teologie ortodoxă din Sibiu au ajuns în posturi de mare răspundere în mișcarea ecumenică: Părintele Profesor Dr. Ioan Sauca este directorul Institutului ecumenic din Bossey (Elveția), iar Părintele Profesor Dr. Viorel Ioniță este directorul de studii al Conferinței Bisericilor Europene, organizația ecumenică europeană care își are sediul la Geneva (*n. trad.*).

actuală a misiunii. Este unul dintre documentele de bază ale Conferinţei de misiune şi evanghelizare mondială desfăşurată la Atena în anul 2005 şi reprezintă o contribuţie importantă la dialogul privitor la relevanţa temei conferinţei: "*Vino, Duhule Sfinte, tămăduieşte şi reconciliază. Chemaţi în Hristos să fim comunităţi care aduc reconciliere şi tămăduire*".

Textul de faţă ar trebui citit împreună cu documentul de studiu recomandat de Comisia de misiune şi evanghelizare mondială despre „misiune ca slujire a reconcilierii"[1]. Acest document nu are pretenţia de a formula o declaraţie finală cu privire la tămăduire sau misiune, dar speră să îmbogăţească dezbaterea şi să dea posibilitatea creştinilor şi bisericilor să răspundă mai bine la chemarea lor.

1. CONTEXTUL

Contextul global cu privire la sănătate şi boală aşa cum este văzut la începutul sec. al XXI-lea.

2. Statisticile mondiale despre incidenţa şi prevalenţa bolilor, despre sarcina reprezentată de boli pentru comunităţi şi societăţi, şi cele despre rata mortalităţii, se bazează pe un concept ştiinţific despre boală şi pe metode epidemiologice pentru a evalua boala şi impactul său[2]. În ştiinţa medicală, noţiunea de boală se referă la o disfuncţiune a fiziologiei umane ce poate fi identificată. Trebuie însă să avem în vedere faptul că această abordare este diferită faţă de o interpretare holistică a sănătăţii şi a bolilor aşa cum este folosită în cercurile CEB[3], şi aceasta nu poate fi cuantificată cu mijloacele actuale, şi de aceea nici nu este prea potrivită pentru analizele statistice.

3. Totuşi, poate fi înşelător să descrii un context global, deoarece situaţia este extrem de complexă şi diferă foarte mult între continente şi societăţi, şi din ce în ce mai mult în cadrul societăţilor şi chiar în rândul comunităţilor locale, fiind dependente de resursele economice care influenţează condiţiile de viaţă, comportarea şi stilul de viaţă şi accesul la asistenţa medicală. Orice privire superficială va induce cu siguranţă în eroare dacă va fi considerată ca o descriere fidelă a situaţiilor locale sau regionale.

4. Cu toate acestea se pot delimita câteva tendinţe. Se poate vorbi despre o îmbunătăţire mondială a stării de sănătate, dacă ar fi să o evaluăm după mortalitatea prematură şi numărul de ani trăiţi de persoanele cu disabilităţi, excepţie făcând acele regiuni grav afectate de HIV/SIDA. Rata mortalităţii infantile, care constituie un indicator important al condiţiilor generale de viaţă şi de acces la îngrijirea medicală elementară, a atins cote foarte scăzute în Europa şi America de Nord şi scade mai ales

[1] Documentul pregătitor al conferinţei organizată de CWME (Commission on World Mission and Evanghelism) nr.10, pe adresa: *www.mission2005.org*

[2] Cf. Christina de Vries: „The Global Health Situation: Priorities for the Churches' Health Ministry beyond AD 2000", *International Review of Mission*, vol.90, nr. 356-357, pp.149sq.

[3] Pentru definiţia CEB, v.& 31 *infra*.

în Asia de Est şi de Sud-Est, ca de altfel şi în America Latină şi în Caraibe. Dar este încă foarte ridicată şi chiar ascendentă într-o serie de ţări din Africa sub-sahariană.

5. Alte tendinţe majore includ *creşterea mondială a bolilor cronice*, în special bolile mintale şi bolile care afectează pe cei în vârstă. Chiar şi în ţările slab dezvoltate se înregistrează o creştere a numărului de adulţi care suferă de boli cardiace, cancer sau diabet, acestea fiind cauzele cele mai frecvente ale îmbolnăvirii şi ale mortalităţii în ţările industrializate[4]. Faptul cel mai îngrijorător este tendinţa generală de creştere prelungită a numărului de oameni care suferă de boli psihice, în special depresia, atât în ţările din Nord cât şi în cele din Sud. Se pare că experienţele accelerate şi exagerate, cauzate de procesul rapid al globalizării, exercită o presiune excesivă asupra sistemului psihic uman.

6. În prezent, comunitatea internaţională este angajată într-o revizuire majoră a statutului global al sănătăţii ca parte a procesului de evaluare a progresului în vederea atingerii Obiectivelor de Dezvoltare ale Mileniului (ODM) – Millenium Development Goals (MDG). Trei dintre cele opt ODM se referă direct la sănătate[5].

7. Impactul pe care *schimbarea climatului determinată de acţiunea umană* şi deteriorarea mediului înconjurător îl au asupra stării sănătăţii la nivel global nu poate fi încă suficient indicat şi estimat, dar suscită îngrijorări serioase datorită potenţialelor sale efecte devastatoare, care se manifestă nu numai local, ci afectează întreaga lume. De exemplu defrişările contribuie la creşterea dioxidului de carbon în atmosferă, având ca efect diminuarea stratului de ozon şi creşterea radiaţiilor ultra-violete. Acestea determină slăbirea sistemelor imunitare şi duc la apariţia cancerului şi a altor boli infecţioase, care depind de răspunsurile imunitare mediate celular. Încălzirea globală are ca efect creşterea nivelului oceanelor, provocând astfel inundarea localităţilor şi ducând la creşterea incidenţei bolilor care se transmit prin apă. O altă consecinţă a încălzirii globale este reapariţia malariei şi a altor boli infecţioase în ţările cu climă temperată şi creşterea pericolului cauzat de bolile cardiovasculare.

8. În ciuda tehnologiei avansate, *starea sănătăţii la nivel global* este încă îngrijorătoare aşa cum reiese din raportul Organizaţiei Mondiale a Sănătăţii pe anul 2004[6]. Astfel, s-a evidenţiat faptul că sănătatea şi procesul de tămăduire nu sunt numai nişte probleme medicale. Acestea au şi dimensiuni politice, sociale, economice, culturale şi spirituale. Aşa cum s-a afirmat în documentul CEB intitulat: „Healing and Wholeness: The Churches' Role in Health" (Tămăduire şi Integritate: Rolul Bisericilor în privinţa sănătăţii"): „...*cu toate că 'industria sănătăţii' produce şi foloseşte o tehnologie*

[4] Organizaţia Mondială a Sănătăţii (OMS): *The World Health Report – Changing History*, Geneva, 2004.

[5] *Naţiunile Unite: Raportul despre Obiectivele dezvoltării mileniului. Cf. www.un.org/millenniumgoals. Aici se face referire la #4: reducerea cu două treimi a mortalităţii copiilor sub cinci ani; #5: reducerea cu trei pătrimi a ratei mortalităţii materne; #6: Întreruperea şi începutul declinului răspândirii HIV/AIDS. Întreruperea şi declinul incidenţei malariei şi a altor maladii grave.*

[6] OMS, *op. cit.*

din ce în ce mai sofisticată şi mai scumpă, un fapt din ce în ce mai evident este acela că majoritatea problemelor de sănătate la nivel mondial nu pot fi soluţionate cel mai bine pe această cale... Este recunoscut faptul că prima cauză a bolilor în întreaga lume o constituie sărăcia, care este în cele din urmă rezultatul oprimării, al exploatării şi al războiului. Oferirea vaccinurilor, a unor medicamente şi chiar educaţia sanitară prin metode standard, nu pot diminua în mod semnificativ bolile din cauza sărăciei..."[7]

Accesul inegal la serviciile de sănătate – sănătatea şi dreptatea ca probleme de etică.

9. În multe zone ale lumii, oamenii nu se pot bucura de servicii elementare de sănătate. Posibilitatea *accesului la îngrijiri medicale* şi comercializarea sănătăţii constituie o problemă complexă şi sensibilă. Îngrijirea medicală ştiinţifică devine din ce în ce mai scumpă odată cu creşterea nivelelor de diagnosticare şi al complexităţii terapiei, situaţie care adânceşte diferenţa dintre cei care îşi pot permite astfel de tratamente şi cei care nu-şi pot permite. Acest lucru este cel mai vizibil în ţările slab dezvoltate, dar devine de asemenea din ce în ce mai sesizabil şi în ţările dezvoltate care alocă un buget redus sectorului sănătăţii. Creştinilor trebuie să li se amintească mereu faptul că accesul la îngrijirea medicală este un drept de bază al omului, şi nu un produs pe care şi-l pot permite doar cei care au resurse financiare suficiente.

10. Pe de altă parte, se înregistrează o creştere a interesului în tratarea bolilor produse de sărăcie, în special bolile infecţioase majore ca HIV / SIDA, tuberculoza şi malaria. În acest sens s-a constituit de către Organizaţia Naţiunilor Unite "Fondul mondial pentru combaterea SIDEI, tuberculozei şi malariei". Creştinii au militat intens pentru sporirea atenţiei în acest sens şi pentru alocarea de resurse financiare pentru combaterea bolilor cauzate de sărăcie, şi pentru a obţine o mai mare corectitudine în distribuirea resurselor. În acest sens pot fi aduse spre exemplu câteva campanii mondiale şi unele iniţiative, ca Alianţa Ecumenică de Sprijin şi Iniţiativa Ecumenică HIV / SIDA din Africa. Există de asemenea eforturi din ce în ce mai mari de cooperare între diverse comunităţi de credinţă pentru soluţionarea acestor probleme de sănătate la nivel global.

11. Chiar dacă în anumite situaţii, serviciile bune de îngrijire medicală diminuează sărăcia, sănătatea şi tămăduirea nu pot fi separate de organizarea structurală a societăţilor noastre, de calitatea relaţiilor dintre oameni şi de stilul de viaţă. Tiparele unor stiluri de viaţă nesănătoase[8] se răspândesc din ce în ce mai mult şi sunt o consecinţă a standardelor şi intereselor industriei alimentare şi a procesului de schimbare a mentalităţilor culturale promovate de mass-media şi de industria de publicitate.

12. Starea actuală a lucrurilor poate fi caracterizată pe scurt astfel:

---

[7] Cf. *Healing and wholeness. The Churches' Role in Health. The report of a study by the Christian Medical Commission*, WCC, 1990. Documentul a fost primit de comitetul central al CEB. Citatul de la p. 1.

[8] Cum ar fi *fast-food*-ul şi alte tendinţe de consum care duc la supra-ponderalitate la copii şi la adulţi în societăţile dezvoltate, dependenţa de droguri, folosirea exagerată a televizorului şi a aparatelor video, etc.

Astăzi, în lumea noastră globalizată şi foarte mercantilă, oamenii sunt foarte departe de a fi sănătoşi, atât la nivel de individ cât şi la nivel de comunitate, în pofida numeroaselor progrese care s-au realizat în domeniul medicinii preventive şi în practicile terapeutice.

– Mulţi oameni nu-şi permit să beneficieze de îngrijire medicală.

– În timp ce bolile care pot fi prevenite constituie încă o problemă majoră în multe zone ale lumii, bolile cronice care se leagă adesea de stilul de viaţă şi de temperament sunt în continuă creştere, producând multă suferinţă în toată lumea.

– În zilele noastre este identificat un număr din ce în ce mai mare de oameni cu boli mintale.

– Costurile îngrijirii medicale au atins niveluri prohibitive, făcând tehnologia inaccesibilă multor oameni şi având ca urmare sisteme medicale care nu pot fi susţine.

– Tehnologia înaltă are şi o latură inumană, putând duce la izolare şi dezbinare între oameni.

– Moartea este considerată un eşec în medicina modernă, şi se luptă împotriva ei cu o asemenea îndârjire încât oamenii nu mai pot muri cu demnitate.

13. Oamenii deziluzionaţi de sistemul medical existent caută ceva mai mult decât un simplu tratament al ficatului sau al inimii. Ei vor să fie priviţi şi trataţi ca persoane. Bolile lor îi determină adesea să pună întrebări spirituale şi se constată o căutare crescândă a dimensiunii spirituale a tămăduirii. Importanţa rolului comunităţii în crearea şi menţinerea sănătăţii este redescoperită în multe din ţările dezvoltate.

14. Cercetătorii ştiinţifici au început să schiţeze ceea ce numesc ei „bunurile unei sănătăţi religioase", pentru a oferi informaţii elementare cu privire la o posibilă infrastructură materială, şi cu privire la contribuţiile spirituale pe care le-ar putea aduce comunităţile religioase la o politică naţională şi internaţională de sănătate. Un număr de studii epidemiologice realizate de medici specialişti, mai ales în SUA, evidenţiază efectul pozitiv al religiei şi spiritualităţii asupra sănătăţii şi face posibil în acest fel un nou dialog între disciplinele medicale şi teologice[9]. Medicina ştiinţifică însăşi a devenit din ce în ce mai interesată de dimensiunea spirituală a persoanei umane.

Tămăduire şi cultură: diferitele concepţii despre lume, condiţiile culturale şi impactul lor asupra înţelegerii sănătăţii şi tămăduirii.

15. Felul în care sunt definite sănătatea şi tămăduirea şi, de asemenea, explicate suferinţa şi boala, depinde mult de cultură şi convenţii. În cercurile misionare ecumenice, cultura este înţeleasă, de obicei, într-un sens larg, incluzând nu numai literatura, muzica şi artele, dar şi valori, structuri, concepţii despre lume, etica şi, de asemenea, religia[10].

---

[9] Cf. Harold G.Koeching, Michael E. Muccullogh, David B. Lason eds., *Handbook of Religion and Health*, New York, Oxford UP, 2001

[10] Problema relaţiei dintre Evanghelie şi culturi a fost luată în consideraţie în mod serios la conferinţa mondială de misiune din Salvador în 1996, cf. Christopher Duraisingh ed., *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures*, WCC, 1998.

16. În special această combinaţie între religie, concepţia despre lume şi valori influenţează înţelegerea specifică pe care oamenii o au cu privire la tămăduire. Deoarece cultura diferă de la un continent la altul şi de la o ţară la alta şi chiar în cadrul unor ţări şi al unor grupuri de oameni, nu există o percepţie generală a principalelor cauze ale suferinţei şi bolii, sau cu privire la orice rău îndreptat împotriva oamenilor.

17. Există culturi în care fiinţele supranaturale sunt percepute ca fiind de fapt principala cauză reală a lipsei sănătăţii, în special a bolilor mintale. Având astfel de concepţii, oamenii merg la tămăduitori tradiţionali şi la specialişti religioşi pentru exorcizare şi eliberare de spiritele rele şi de demoni. Numai când procedează aşa au garanţia că principala cauză a suferinţei lor a fost eliminată. Această procedură nu exclude tratamente paralele ale acestor simptome, folosind ierburi şi medicamente produse în mod tradiţional sau industrial.

18. Foarte mulţi oameni integrează credinţe religioase populare şi cultura lor în modul de înţelegere a sănătăţii şi tămăduirii. Putem invoca această credinţă şi religiozitate populară în procesul tămăduirii. Această credinţă poate include venerarea sfinţilor, pelerinaje la locuri sfinte, şi folosirea unor simboluri religioase ca, de exemplu, uleiul şi amuletele pentru apărarea oamenilor de spiritele rele sau de intenţiile rele care îi rănesc pe oameni.

19. Alte credinţe, întâlnite în special în culturile asiatice, arată, de asemenea, importanţa armoniei trupului omenesc, ca o precondiţie necesară pentru sănătatea unei persoane, pentru bunăstarea şi tămăduirea acesteia. Un exemplu în acest sens este Shibashi, o veche practică chinezească ce constă în mişcări inspirate din natură, prin care se armonizează trupul cu ritmul naturii, având un efect revitalizant. Credinţa tradiţională este că tămăduirea şi sănătatea sunt de fapt efecte ale echilibrului în fluxul energetic, care sunt influenţate din interiorul şi din exteriorul trupului omenesc. Blocarea centrelor energetice (chakras) sau oprirea fluxului energetic duce la apariţia bolii. Acupunctura şi presopunctura sunt alte modalităţi de echilibrare a fluxului energetic.

20. Din aceste viziuni asupra lumii s-au dezvoltat în unele dintre marile civilizaţii ale lumii ştiinţe medicale şi sisteme influenţate din punct de vedere cultural. Începând în special cu Iluminismul, aceste practici au fost ignorate de către sistemul medical din Occident, însă astăzi sunt, din nou, din ce în ce mai mult privite ca alternative valoroase în tratarea anumitor boli.

21. Ca o consecinţă a progreselor din domeniul ştiinţei medicale şi al schimburilor interculturale, unii oameni, în special în Occident, au început să-şi formeze stiluri noi de viaţă, în care pun accent pe plimbare, jogging, exerciţii aerobice, diete, yoga şi alte forme de meditaţie, masaj şi frecventarea saunei şi a staţiunilor balneo-climaterice, cu scopul de a dobândi buna dispoziţie, sănătate şi tămăduire. Aceste modalităţi ajută şi la eliminarea stresului, precum şi la tratarea unor boli cronice, ca cele cardiovasculare şi diabetul.

22. Unele forme de religiozitate centrate în jurul naturii, dar şi unele culturi indigene şi cele seculare în curs de apariţie, evidenţiază, de asemenea, relaţia dintre cosmologie sau ecologie şi sănătate şi tămăduire. Se înregistrează o creştere, chiar

dacă insuficientă, a conştientizării importanţei de a relaţiona ecologia cu sănătatea. Factorii de sănătate determinanţi sunt apa curată, aerul şi un spaţiu sigur pentru toate creaturile vii. Defrişările au afectat foarte tare rezervele de apă, au dus la poluarea aerului şi au distrus habitatul multor creaturi vii, transformându-le în „dăunători" şi ducând la deteriorarea sănătăţii oamenilor şi a celorlalte elemente ale creaţiei. Apropierea prea mare dintre animale şi oameni este cauza unor noi forme de epidemii, cum este apariţia gripei aviare, o infecţie virală gravă şi potenţial fatală, care se transmite de la raţe şi găini la oameni. Efectele provocate de *tsunami* evidenţiază importanţa grijii faţă de fiinţele umane, dar şi de toată creaţia şi, de asemenea, atrage atenţia asupra capacităţii omului de a se adapta ritmului naturii.

2. SĂNĂTATE ŞI TĂMĂDUIRE ÎN CADRUL MIŞCĂRII ECUMENICE

23. În vremurile străvechi, arta de a tămădui aparţinea preoţilor. Ei erau consultaţi în caz de boală şi adesea erau priviţi ca intermediari în procesul de tămăduire. Unitatea dintre trup, minte şi spirit era înţeleasă şi acceptată.

Locul central al tămăduirii în misiunea Bisericii primare

24. Este demn de reamintit faptul că dezvoltarea Bisericii primare în secolele al II-lea şi al III-lea s-a datorat, printre altele, şi faptului că religia creştină s-a prezentat societăţilor primare mediteraneene ca o mişcare de tămăduire. Importanţa diferitelor slujiri tămăduitoare din cadrul Bisericii este reflectată de mărturiile timpurii despre misiune din Noul Testament. Multe scrieri ale Părinţilor Bisericii primare atestă, de asemenea, centralitatea Bisericii în calitate de comunitate tămăduitoare şi Îl proclamă pe Hristos ca Mântuitor al întregii lumi, împotriva religiozităţii elenistice.

25. Afirmând că Dumnezeu Însuşi, prin viaţa Fiului Său, a trăit experienţa slăbiciunii şi chiar a morţii, creştinismul a revoluţionat modul de înţelegere a lui Dumnezeu şi, de asemenea, a transformat profund atitudinile fundamentale ale comunităţii de credinţă faţă de cei bolnavi, cei în vârstă şi cei muribunzi. A avut o contribuţie decisivă la înlocuirea strategiilor convenţionale şi a mecanismelor de excludere, de discriminare şi de stigmatizare religioasă a celor bolnavi şi sensibili. A pus capăt concepţiei potrivit căreia divinul era asociat cu idealurile unei existenţe perfecte, sănătoase, frumoase şi lipsite de suferinţe. Atitudinea diferită pe care creştinismul o avea faţă de bolnavi, faţă de văduve şi faţă de săraci s-a dovedit a fi o sursă vitală pentru succesul misionar şi vitalitatea Bisericii primare. Mănăstirile au continuat să fie insule de speranţă prin grija faţă de cei bolnavi.

Ştiinţa medicală şi misiunile medicale

26. De-a lungul secolelor, şi în special începând cu Iluminismul, dezvoltarea ştiinţei şi a tehnologiei a dus la o schimbare în modul de a înţelege fiinţa umană şi sănătatea. În loc să fie privită ca o unitate indivizibilă, fiinţa umană a fost împărţită în

trup, minte şi suflet. Medicii specialişti au tendinţa să privească o boală ca o disfuncţiune a unei maşini frumoase şi complicate care trebuie reparată cu ajutorul abilităţilor medicale, neglijând faptul că fiinţele umane au un suflet şi o minte. Odată cu apariţia psihologiei şi a psihiatriei s-a accentuat această împărţire, acestea preluând îngrijirea minţii. Ca urmare, s-a pierdut înţelegerea conceptului de integralitate, ca de altfel şi a rolului comunităţii şi al spiritualităţii în privinţa sănătăţii.

27. Misiunile medicale au apărut mai târziu, mai exact în sec. al XIX-lea, ducând la formarea unor sisteme de îngrijire medicală în colaborare cu Biserica; acestea s-au răspândit în mai multe zone ale lumii, acolo unde activau misionari. Îngrijirea medicală era văzută de unii ca parte esenţială a misiunii unei biserici sau organizaţii misionare. Deşi aceste spitale misionare ofereau o îngrijire de calitate plină de compasiune la un preţ redus, modelul medical occidental de îngrijire a sănătăţii s-a suprapus adeseori peste culturile locale indigene, care aveau propriile lor tradiţii terapeutice şi de tămăduire. Totuşi mulţi misionari s-au angajat în antrenarea băştinaşilor în arta de tămăduire şi de îngrijire încă de la începutul misiunii lor medicale.

O înţelegere holistică şi echilibrată a slujirii creştine de tămăduire.

28. Comisia creştină medicală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor a întocmit în anii 1970 – 1980 un studiu atent conceput şi foarte cuprinzător, în care arăta că există mulţi factori sau influenţe care cauzează forme de boli şi rupere a relaţiilor, apariţia senzaţiei de gol şi lipsa unei orientări spirituale în viaţa oamenilor; slăbesc puterile naturale ale trupului de a se apăra sau de a face faţă infecţiilor sau disfuncţionalităţilor bio-chimice ale organismului, sau altor forme de tulburare fizică, emoţională sau mintală; cauzează dezechilibru în fluxul de energie, ducând la blocarea lui şi la manifestarea bolii; provoacă înrobire sau dependenţă faţă de dorinţe sau influenţe rele care afectează răspunsul persoanei la harul mântuitor al lui Dumnezeu.

29. Conform unei antropologii care îşi are originile în tradiţia biblico-teologică a Bisericii, fiinţa umană este percepută ca o „unitate multidimensională"[11]. Trupul, sufletul şi mintea nu sunt entităţi separate, ci inter-relaţionate şi inter-dependente. Astfel, sănătatea este înţeleasă din punct de vedere fizic, psihologic şi spiritual. Orice persoană face parte şi dintr-o comunitate; sănătatea are şi o dimensiune socială. Iar datorită interacţiunii dintre mediul natural (biosfera) şi persoane sau comunităţi, sănătatea are chiar o dimensiune ecologică.

30. Aceste consideraţii au determinat Consiliul Ecumenic al Bisericilor să formuleze următoarea definiţie a sănătăţii:

---

[11] O concepţie dezvoltată mai ales de Paul Tilich. Cf. Paul Tilich: „The meaning of health" (1961) in *idem, Writings in the Philosophy of Culture/ Kulturphilosophishe Schriften (Main works/ Hauptwerke 2)* ed. by M.Palmer, Berlin-New York, 1990, pp. 342-52. *Paul Tilich*, "The relation of religion and health. Historical consideration and theoretical questions" (1946), in *ibid.*, pp. 209-38. *Idem, Systematic Theology III.Life and the Spirit, History of God,* Chicago,1963, pp. 275-82.

Sănătatea este o stare dinamică de bună dispoziție a omului și a societății, o bunăstare fizică, mintală, spirituală, economică, politică și socială – o stare de armonie cu ceilalți, cu mediul înconjurător și cu Dumnezeu[12].

Această viziune holistică subliniază faptul că sănătatea nu este un concept static, în care să existe limite distincte clare între cei ce sunt sănătoşi şi cei ce nu sunt. Orice ființă umană se mişcă permanent între diferite grade ale menținerii sănătății şi ale luptei împotriva infecțiilor şi bolilor. O astfel de manieră de a înțelege sănătatea este apropiată de aceea care a apărut în cadrul celei mai recente dezbateri şi cercetări cu privire la factorii de promovare a sănătății[13]. O astfel de viziune holistică are şi consecințe asupra înțelegerii misiunii Bisericii:

Slujirea creştină de tămăduire include atât practica medicală (care se adresează atât sănătății fizice cât şi celei mintale) cât şi disciplinele de îngrijire şi de consiliere şi practicile spirituale. Pocăința, rugăciunea şi/sau punerea mâinilor, tămăduirea divină, ritualurile care implică atingerea şi tandrețea, iertarea şi împărtăşirea cu Sf. Euharistie pot avea efecte importante şi uneori chiar impresionante din punct de vedere fizic, dar şi din punct de vedere social. Toate aceste mijloace diverse fac parte din lucrarea lui Dumnezeu în creație şi prezența Sa în Biserică. Medicina ştiințifică contemporană, ca de altfel şi alte perspective medicale folosesc ceea ce este valabil în lumea pe care Dumnezeu a creat-o. Tămăduirea cu ajutorul „mijloacelor medicale" nu trebuie privită ca fiind inferioară (sau chiar inutilă) în comparație cu tămăduirea prin alte mijloace sau prin cele „spirituale".

31. Există biserici şi contexte sociale (în special în lumea occidentală post-iluministă şi în societățile moderne) în care s-a pus un accent şi s-a acordat o atenție uni-direcționată rezultatelor obținute de medicina ştiințifică contemporană şi aspectelor fizice ale sănătății şi tămăduirii. Acum este nevoie de o nouă deschidere şi atenție pentru dimensiunile spirituale din cadrul slujirilor creştine de tămăduire. Există însă şi alte contexte şi biserici în care – datorită unei viziuni diferite asupra lumii, şi datorită faptului că nu-şi pot permite sistemele medicale moderne de tip occidental – importanța tămăduirii spirituale este foarte apreciată. Este esențial un nou dialog între practicile tămăduirii spirituale şi abordările din medicina modernă.

Încercări recente de aprofundare a înțelegerii misiunii tămăduitoare a Bisericii

32. Unul din cele mai recente studii a fost condus pentru Biserica Anglicană de o comisie de lucru numită de Camera Episcopilor. Aceasta a realizat un raport foarte cuprinzător şi a dezvoltat o definiție a tămăduirii ca fiind: „procesul care duce la sănătate şi integritate... Acesta cuprinde ceea ce Dumnezeu a realizat pentru ființele umane prin întruparea lui Iisus Hristos... Uneori putem avea parte de darurile

[12] Studiul CMC despre „Healing and Wholeness", p. 6

[13] Un exemplu sunt discuțiile despre conceptul de „salutogenesis" dezvoltat de sociologul medical Aaron Antonowsky, prin care se pune accentul pe ceea ce ajută la menținerea sănătății şi stării de bine a trupului şi a sufletului, în loc de a accentua factorii care produc îmbolnăvirea.

tămăduitoare ale lui Dumnezeu imediat sau oricum rapid, dar în cele mai multe cazuri, tămăduirea este un proces treptat, care necesită timp pentru a restaura în mod profund sănătatea nu doar la un anumit nivel[14].

33. De asemenea, este semnificativ faptul că la începutul sec. al XXI-lea unele întâlniri ecumenice bisericeşti importante – cum ar fi Adunarea generală a Federaţiei Lutherane Mondiale (LWF) de la Winnipeg, Canada, Adunarea generală a Conferinţei Bisericilor Europene (CEC) de la Trondheim, Norvegia, Consiliul general al Alianţei Mondiale a Bisericilor Reformate (WARC) de la Accra, Ghana – şi-au îndreptat atenţia, într-o formă directă sau indirectă, asupra misiunii tămăduitoare a Bisericii într-o lume sfâşiată de suferinţă şi violenţă. Următorul fragment din documentul cel mai recent legat de misiune al LWF este ilustrativ pentru multe dintre aceste eforturi:

> „Conform Sfintei Scripturi, Dumnezeu este sursa oricărei tămăduiri. În Vechiul Testament, vindecarea şi mântuirea se întrepătrund, şi în multe cazuri înseamnă acelaşi lucru: «Tămăduieşte-mă, Doamne şi voi fi tămăduit; mântuieşte-mă şi voi fi mântuit» (Ier. 17, 14). Noul Testament, însă, nu echivalează faptul de a fi vindecat de vreo boală cu cel de a fi mântuit. Noul Testament face o distincţie între vindecare şi tămăduire. Unii pot fi vindecaţi, dar nu şi tămăduiţi (Lc. 17, 15-19) în timp ce alţii nu sunt vindecaţi, dar sunt tămăduiţi (2 Cor 12, 7-9). 'Vindecarea' înseamnă redobândirea sănătăţii pierdute şi, prin urmare, implică o perspectivă patologică. Tămăduirea se referă la realitatea eshatologică a unei vieţi abundente, care începe prin evenimentul Iisus Hristos, Tămăduitorul rănit, Cel care Îşi asumă toate aspectele suferinţei umane, morţii, şi vieţii, şi Care depăşeşte violenţa, suferinţa şi moartea prin Învierea Sa. În acest sens, tămăduirea şi mântuirea fac trimitere la aceeaşi realitate eshatologică."[15]

Un dialog recent între diferite concepţii despre lume referitor la realitatea puterilor spirituale

34. În ultimii ani, datorită creşterii rapide a mişcărilor penticostale-harismatice şi datorită influenţei lor în spectrul ecumenic, noţiuni cum ar fi „conflict de putere" (*power encounter*), „demon[ologie]", şi „începătorii şi puteri" au devenit astăzi subiecte de interes şi cercetare misiologică, iar în mod special s-a dezbătut chestiunea tămăduirii divine[16]. Totodată astăzi, în anumite cercuri creştine se vorbeşte mult mai des despre exorcism, alungarea duhurilor rele şi „vrăjitorie – demonologie". Discuţia despre demoni şi duhurile rele, cu siguranţă nu este un fenomen nou nici în teologia creştină, nici în

[14] *A time to Heal: A Report for the House of Bishops of the General Synod of the Church of England on the Healing Ministry*, London, Church House Publ., 2000.

[15] *Mission in Context. Transformation-Reconciliation-Empoverment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission*, Geneva, LWF, 2004, pp.39-40.

[16] Cf. IRM, vol. 93, nr. 370-371, Iul.-Oct. 2004 despre *Divine Healing. Penticostalism and Mission.*

viaţa Bisericii. Biserica creştină, în cursul istoriei sale – în special în primele secole şi mai târziu, cu precădere în perioada mişcărilor entuziastice şi harismatice de reînnoire – fie a împuternicit anumite persoane care aveau un dar/har special pentru a aborda forţele răului (exorciştii), fie a recunoscut cel puţin realitatea puterilor spirituale.

35. Proliferarea rapidă a bisericilor creştine printre culturile din afara Occidentului a contribuit de asemenea la accentuarea temei demonologiei. Creştinii din Africa, Asia, America Latină şi zona Pacificului tind să fie mult mai receptivi la ideea realităţii acestor forţe. În multe dintre aceste culturi există o legătură cu puterile spirituale larg răspândită, chiar şi separat de credinţa creştină... Unul dintre motivele principale pentru care bisericile occidentale – în special principalele biserici protestante – au evitat în întregime tema puterilor spirituale timp de câteva secole este legat de natura specifică a concepţiei lor despre lume, care îşi are originea în influenţa Iluminismului. Teologia creştină şi modul în care era pregătit clerul nu numai că au ignorat acest subiect, dar adesea au facilitat chiar şi „demitizarea” locurilor biblice care relatează despre demoni şi puteri spirituale. Nici primele documente ale CEB despre tămăduire şi sănătate nu au abordat cum trebuie această problemă[17]. În prezent are loc o schimbare de paradigme în cultura apuseană – schimbare cunoscută adesea sub numele de „post-modernitate” – care este o provocare pentru o concepţie îngustă raţionalistă, dar şi pentru teologie.

3. SĂNĂTATEA ŞI TĂMĂDUIREA DIN PUNCT DE VEDERE BIBLIC ŞI TEOLOGIC

Misiunea tămăduitoare a lui Dumnezeu

36. Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh conduc creaţia şi umanitatea spre realizarea deplină a Împărăţiei lui Dumnezeu, pe care profeţii au anunţat-o şi au aşteptat-o ca fiind relaţia refăcută şi tămăduită dintre creaţie şi Dumnezeu, dintre umanitate şi Dumnezeu, dintre umanitate şi creaţie, dintre oameni ca persoane şi ca grupuri sau societăţi (tămăduirea în sensul cel mai deplin de „shalom”, Isaia 65, 17 – 25). Această lucrare este numită în misiologie: *missio Dei*. Privită dintr-o perspectivă trinitară, dimensiunile creaţională, social – relaţională şi spiritual – energetică ale tămăduirii sunt inter-dependente. În timp ce afirmăm realitatea dinamică a misiunii lui Dumnezeu în lume şi în creaţie, conştientizăm şi taina Sa profundă, care este dincolo de posibilitatea de înţelegere a omului (Iov 38 sq). Noi ne bucurăm ori de câte ori prezenţa lui Dumnezeu se manifestă în viaţa şi istoria omenirii prin schimbări miraculoase, eliberatoare şi tămăduitoare, asigurând o viaţă demnă. De asemenea, strigăm odată cu Psalmistul şi cu Iov, şi-L întrebăm pe Creator atunci când răul şi suferinţa inexplicabilă ne scandalizează şi pare să arate absenţa unui Dumnezeu milostiv şi drept: „De ce, Dumnezeule? De ce tocmai eu, Doamne? Cât timp să mai îndur?” Noi ne afirmăm credinţa şi

[17] A se vedea ca exemplu studiul CMC din 1990, „Healing and Wholeness”, *op. cit.*

speranţa într-un Dumnezeu care tămăduieşte şi poartă de grijă în contextul unei lumi care este profund ambivalentă şi paradoxală.

37. În calitate de creştini, noi recunoaştem chipul perfect al lui Dumnezeu, aşa cum s-a manifestat în Iisus Hristos, Cel Care a venit să mărturisească prin viaţa Sa, prin faptele şi cuvintele Sale grija pe care Dumnezeu o poartă umanităţii şi creaţiei. Întruparea lui Dumnezeu în Hristos atestă faptul că puterea de tămăduire a lui Dumnezeu nu ne eliberează de lumea aceasta şi nici nu se manifestă deasupra tuturor lucrurilor materiale şi trupeşti, ci este activă chiar în mijlocul acestei lumi şi a întregii sale dureri, sfâşieri şi împărţiri şi, de asemenea, mai confirmă faptul că tămăduirea include întreaga existenţa umană. Iisus Hristos este miezul şi centrul misiunii lui Dumnezeu, întruchiparea împărăţiei lui Dumnezeu. Prin puterea Duhului Sfânt, Iisus din Nazaret a fost tămăduitor, exorcist, învăţător, profet, îndrumător şi inspirator. El a adus şi a oferit eliberarea de păcat, de rău, de suferinţă, de boală, de fragmentare, de ură şi dezbinare (Lc 4, 16 sq.; Mt. 11, 2-6). Semnele specifice ale tămăduirii aduse de Iisus Hristos erau: sensibilitatea Lui faţă de nevoile oamenilor, în special faţă de cei vulnerabili, faptul că El a fost „atins" şi a răspuns prin tămăduire (Lc 8, 42b-48), disponibilitatea Sa de a asculta şi deschiderea spre schimbare (Mc 7, 24b-30), refuzul Său de a accepta întârzierea atunci când era vorba de alinarea suferinţei (Lc. 13, 10-13) şi autoritatea Sa asupra tradiţiilor şi a spiritelor rele. Tămăduirile pe care le realiza Iisus întotdeauna aduceau o restaurare completă, atât a trupului cât şi a minţii, spre deosebire de ceea ce avem parte în mod obişnuit prin tămăduire.

38. El a inaugurat noua creaţie, „sfârşitul timpului" (*eshatonul*) prin semne şi minuni care trimit la împlinirea vieţii, la îndepărtarea suferinţei şi a morţii, promisă de Dumnezeu şi anunţată de profeţi. Dar aceste lucrări minunate nu erau altceva decât nişte semne sau indicatoare. Hristos i-a tămăduit pe aceia care veneau sau erau aduşi la El. Totuşi, El nu a vindecat pe toţi bolnavii din vremea aceea. Împărăţia lui Dumnezeu, deşi este deja prezentă, este încă aşteptată. „Tămăduirea este o călătorie către împlinirea speranţei ultime, dar această împlinire nu este întotdeauna realizată în prezent (Rom. 8, 22)."[18]

39. Lucrarea lui Iisus de tămăduire şi exorcizare indică în mod special împlinirea misiunii Sale pe cruce: El a venit să ofere mântuirea, tămăduirea relaţiei cu Dumnezeu, ceea ce Sf. Ap. Pavel numeşte mai târziu „reconciliere"(2 Cor. 5). Acest lucru El l-a îndeplinit prin slujire şi sacrificiu, împlinind misiunea „Tămăduitorului rănit" profeţit de Isaia (52, 13-53, 12). Astfel, moartea lui Hristos pe cruce este atât un protest împotriva întregii suferinţe (Mc 15, 34), dar şi o victorie asupra păcatului şi răului. Prin învierea lui Hristos, Dumnezeu Şi-a revendicat misiunea Sa şi i-a dat o semnificaţie eternă. Crucea şi învierea lui Hristos confirmă faptul că puterea de a tămădui a lui Dumnezeu nu este în afara şi nici deasupra realităţii durerii, fragmentării şi morţii, ci ajunge până la nivelul cel mai profund al suferinţei umane şi al creaţiei, aducând lumină

[18] Report unui grup de la o consultaţie cu penticostalii în Ghana în anul 2002, publicat în IRM, Iul.-Oct.2004, p. 371.

şi speranţă în adâncimile cele mai mari ale întunericului şi disperării. Chipul lui Hristos înviat poate fi întâlnit în oamenii care suferă (Mt. 25, 31-46), ca de altfel şi printre tămăduitorii vulnerabili şi răniţi (Mt. 28, 20; 10, 16; 2 Cor. 12, 9; In. 15, 20).

40. În misiologia ecumenică se afirmă faptul că Sfântul Duh, Domnul de viaţă dătătorul, este activ în Biserică şi în lume. Lucrarea continuă a Duhului Sfânt în întreaga creaţie introduce semnele şi pregustările noii creaţii (2 Cor. 5, 17), confirmă faptul că puterea tămăduitoare a lui Dumnezeu transcende toate limitele spaţiului şi timpului şi este lucrătoare atât în interiorul, cât şi în afara Bisericii creştine, transformând umanitatea şi creaţia în perspectiva lumii care va să vină. Dumnezeu Duhul Sfânt este izvorul de viaţă pentru fiecare creştin în parte şi pentru viaţa de comuniune (In. 7, 37-39). Duhul Sfânt pregăteşte Biserica pentru misiune şi îi dăruieşte numeroase harisme, incluzând-o pe aceea de a tămădui (de a vindeca) prin rugăciune şi punerea mâinilor, de asemenea, darul mângâierii şi îngrijirea pastorală a celor a căror suferinţă pare fără sfârşit, harisma exorcizării pentru a alunga duhurile rele, autoritatea profeţiei pentru a denunţa păcatele structurale care sunt răspunzătoare pentru nedreptate şi moarte, şi harisma înţelepciunii şi cunoaşterii, esenţiale pentru cercetarea ştiinţifică şi pentru exercitarea profesiunilor medicale. De asemenea, Dumnezeu Duhul Sfânt autorizează comunitatea creştină să ierte, să împartă, să tămăduiască rănile, să treacă peste dezbinări, şi astfel să se ajungă la o comuniune deplină. Astfel, Duhul Sfânt continuă, răspândeşte şi conferă caracter universal misiunii tămăduitoare şi reconciliatoare a lui Hristos. Suspinând pentru Biserică şi pentru întreaga creaţie (Rom. 8) Duhul Sfânt actualizează şi solidaritatea lui Hristos cu cei care suferă şi astfel dă mărturie despre puterea harului lui Dumnezeu care se poate manifesta, în mod paradoxal, şi prin slăbiciune şi boală (2 Cor. 12, 9).

41. Duhul Sfânt umple Biserica cu autoritatea de a transforma ce aparţine Domnului înviat, Cel care tămăduieşte şi eliberează de rău, şi cu compasiunea Robului care suferă şi Care moare pentru păcatul lumii şi îi mângâie pe cei asupriţi. Misiunea tămăduitoare condusă de Sfântului Duh include atât o mărturisire îndrăzneaţă, cât şi o prezenţă smerită.

Sănătatea, tămăduirea şi conceptul de puteri spirituale

42. Una dintre caracteristicile dominante în care este prezentată slujirea tămăduitoare a lui Iisus în Noul Testament este aceea a autorităţii absolute asupra tuturor puterilor care afectează şi distrug viaţa, inclusiv moartea (Lc 7, 11-17; In 11, 11; Mc 5, 35-43). Din perspectiva biblică asupra lumii, realitatea lumii nevăzute este de la sine înţeleasă, iar duhurilor şi lumii spirituale le este atribuită putere şi autoritate.

43. În persoana lui Iisus Hristos, împărăţia lui Dumnezeu a fost la îndemână (Mt. 4, 17; Lc. 11, 20), făcându-i pe demoni „să se cutremure” (Iac. 2, 19) deoarece ei au înţeles că Hristos a venit „să distrugă lucrările diavolului” (1 In. 3, 8; vezi Col. 2, 15). Din moment ce numeroase episoade biblice despre tămăduire confirmă faptul că demonii şi duhurile rele sunt cauza bolilor, exorcizarea devine unul dintre cele mai obişnuite mijloace pentru identificarea regulilor terapeutice (Mc. 1, 23-28; 5, 9; 7, 32

– 35; Lc 4, 33-37; Mt 8, 16; In 5, 1-8). Astfel, există într-adevăr o formă de tămăduire, care în Biblie este prezentată ca un conflict de putere între Hristos şi forţele răului, o formă specifică a misiunii tămăduitoare, reliefată în mod special în unele dintre biserici în zilele noastre, îndeosebi în cele care au origine penticostală şi harismatică.

44. Prin învierea şi înălţarea Sa, Hristos a înfrânt toate puterile răului. Această victorie este celebrată în Sfânta Liturghie. Prin mărturia şi prin misiunea sa, Biserica dovedeşte că puterile – toate puterile – au fost învinse, şi s-a înlăturat influenţa înrobitoare pe care acestea o exercitau asupra oamenilor. Cei care Îi urmează lui Hristos îndrăznesc în numele Lui să denunţe şi să înfrunte toate celelalte puteri, ducând astfel vestea cea bună: „Şi mergând, propovăduiţi, zicând: S-a apropiat împărăţia cerurilor. Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi pe cei leproşi, pe demoni scoateţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi". (Mt. 10, 7-8; cf. Mc. 16, 9-20).

45. Aceasta implică faptul că slujirea bisericilor de a propovădui Evanghelia trebuie, în mod deliberat, să se adreseze şi să numească aceste puteri, luptând cu răul în orice ipostază s-ar înfăţişa. Nu trebuie să aibă loc un amestec cu aceste puteri, ci trebuie să fie recunoscute, deoarece realitatea rezidă în influenţa pe care o au asupra oamenilor care se raportează la ele ca la coordonate principale în viaţă. Această problemă a relaţiei dintre demonologie/puteri şi tămăduire trebuie studiată cu atenţie. Unul dintre punctele din agenda ecumenică care trebuie discutat urgent este problema interpretării realităţii şi influenţei puterilor în contextele şi culturile contemporane[19].

Boala, vindecarea şi păcatul: împărăţia între „deja şi nu încă"

46. În timp ce în persoana Mântuitorului răul şi păcatul au fost înfrânte, există totuşi multe alte dezastre, boli, deficienţe şi maladii (de ordin fizic, moral, spiritual şi social) care par să pună la îndoială venirea împărăţiei lui Dumnezeu. Biblia cunoaşte tradiţia potrivit căreia maladia sau catastrofele pot fi interpretate ca răspunsurile lui Dumnezeu la păcatul personal, cât şi la cel colectiv. Profeţii au chemat în mod repetat poporul lui Dumnezeu să se pocăiască de păcatul neascultării faţă de cuvântul lui Dumnezeu. În Noul Testament se menţionează relaţia potenţială dintre păcat să îmbolnăvire (1 Cor. 11, 28-34). Şi totuşi Iisus insistă în mod deosebit la un moment dat asupra faptului că nu există o relaţie directă între păcatul personal şi boală: „Cine a păcătuit?Acest om sau părinţii lui?... ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu (In. 9, 2). În mod asemănător, în răspunsurile pe care Dumnezeu le dă la întrebările legate de dezastre, Iisus lasă deschisă problema originii lor (Lc. 13, 1-5), în schimb atrage atenţia asupra urgenţei de a ne întoarce la Dumnezeu şi de a urma viaţa pe care El ne-o oferă.

47. Suferinţa continuă să existe în perioada dintre Înviere şi sfârşitul istoriei. Evangheliile nu explică această taină. Dar Duhul Sfânt întăreşte Biserica pentru misiunea sa tămăduitoare şi reconciliatoare şi îi întăreşte pe oameni pentru a face faţă suferinţei continue şi bolilor, în lumina mântuirii dăruite de Hristos. Datorită faptului că Hristos

[19] V. *infra*, cap. 5.

a plătit prețul pentru tot păcatul și a adus mântuirea, nici o putere nu mai poate avea o influență dăunătoare absolută asupra celor care se încred în iubirea lui Dumnezeu care s-a manifestat în Hristos (Rom. 8,1-39).

48. În cele din urmă, Hristos va înmâna împărăția Tatălui Său (1 Cor. 15, 24), liberă de boală, de suferință și de moarte. În această împărăție tămăduirea va fi deplină. Acolo se găsește izvorul comun al tămăduirii și mântuirii (*salus*) „Și va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi” (Apoc. 21, 4).

4. BISERICA ÎN CALITATE DE COMUNITATE TĂMĂDUITOARE

Biserica, comunitatea și misiunea

49. Natura și misiunea Bisericii decurg din propria identitate și misiune a lui Dumnezeu Unul în Treime, cu accentul pe comunitate unde există împărtășire într-o dinamică a interdependenței. Aparține de esența Bisericii – înțeleasă ca trupul lui Hristos constituit de Duhul Sfânt – faptul de a trăi ca o comunitate tămăduitoare, a recunoaște și a întreține harismele tămăduitoare, și a menține slujirile tămăduitoare ca semne vizibile ale prezenței împărăției lui Dumnezeu[20].

50. A fi o comunitate reconciliatoare și tămăduitoare este expresia esențială a misiunii Bisericii de a crea și de a reînnoi relații în perspectiva Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă a proclama harul și iertarea lui Hristos, a tămădui trupuri, minți, suflete, și a reconcilia comunitățile dezbinate în perspectiva deplinătății vieții (In. 10,10).

51. Trebuie să fie reafirmat ceea ce documentul „Misiune și Evanghelizare în unitate astăzi”[21] a precizat, și anume că noțiunea de „misiune implică o înțelegere holistică: proclamarea și împărtășirea veștii celei bune a Evangheliei, prin cuvânt (*Kerygma*), prin faptă (*diakonia*), prin rugăciune și cult (*leiturgia*) și prin mărturisirea de fiecare zi a vieții creștine (*martyria*); învățarea ca edificare și întărire a oamenilor în relația lor cu Dumnezeu și între ei; iar tămăduirea înțeleasă ca integritate și reconciliere în *koinonia* – comuniune cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație”.

Tămăduirea rănilor Bisericii și istoria mântuirii

52. Atunci când Bisericile creștine vorbesc despre slujirea de tămăduire ca despre un element indispensabil al trupului lui Hristos, ele trebuie, de asemenea, să se confrunte cu propriul lor trecut și prezent, împărtășind unele altora o istorie lungă și adesea conflictuală. Dezbinările bisericești, rivalitatea în misiune și evanghelizare, prozelitismul, excluderile de persoane sau chiar de biserici întregi pe motive dogmatice, condamnările

[20] Aceasta se referă la congregație, ca și la instituțiile de sănătate ce sunt în legătură cu bisericile, și la serviciile diaconice specializate.

[21] Conferința CWME, doc. pregătitor nr. 1.

diferitelor tradiții bisericești anatemizate ca mișcări eretice, și, în același timp, colaborările nepotrivite dintre biserici și mișcările politice, sau puterile economice și politice, au lăsat urme adânci și chiar răni în multe părți ale aceluiași trup al lui Hristos și continuă să aibă un impact dăunător asupra relațiilor interconfesionale. Creștinii și bisericile au încă mare nevoie de tămăduire și reconciliere. Problema unității Bisericii rămâne o parte esențială a slujirii de tămăduire. Mișcarea ecumenică a fost într-adevăr și încă este unul dintre mijloacele cele mai promițătoare și dătătoare de nădejde în procesele necesare pentru tămăduirea și reconcilierea din cadrul creștinismului. Conținutul și implicațiile pe care le au aceste procese au fost descrise în documentul „Misiunea ca slujire de reconciliere", recomandat de „Comisia de misiune și evanghelizare mondială"(CWME) în 2004[22]

Comunitatea creștină locală ca punct de pornire în slujirea de tămăduire

53. Consultațiile care au avut loc la Tübingen în 1964 și 1967[23] au susținut faptul că parohia (congregația locală) sau comunitatea creștină este primul factor în procesul de tămăduire. În pofida necesității și legitimității unor instituții creștine specializate, cum ar fi spitalele, centrele de acordare a primului ajutor și instituțiile speciale de tratament, s-a pus accentul asupra faptului că fiecare comunitate creștină în sine – fiind trupul lui Hristos – are o semnificație și o relevanță tămăduitoare. Felul în care oamenii sunt primiți și tratați într-o comunitate locală are un impact mare asupra procesului curativ. Modul în care este menținută și dezvoltată o relație de ajutor reciproc, de ascultare și îngrijire reciprocă într-o congregație locală exprimă puterea tămăduitoare a Bisericii ca întreg. Toate funcțiile de bază ale bisericii locale au o dimensiune tămăduitoare și pentru comunitate în sens mai larg: proclamarea cuvântului lui Dumnezeu ca mesaj al speranței și al mângâierii, celebrarea Euharistiei ca semn al reconcilierii și al restaurării, slujirea pastorală a fiecărui credincios, rugăciunea de mijlocire individuală sau a întregii comunități pentru toți membrii și în special pentru cei bolnavi[24]. Într-o parohie fiecare membru în parte are un dar unic de a contribui la întreaga slujire de tămăduire a Bisericii.

Darurile harismatice ale tămăduirii

54. Conform tradiției biblice, comunitatea creștină este încredințată de Sfântul Duh cu o mare diversitate de daruri spirituale (1 Cor. 12), printre care un rol proeminent îl au harismele relevante pentru slujirea de tămăduire. Toate darurile în vederea

[22] Conferința CWME, documentul pregătitor nr. 10.

[23] Două consultații ținute la Institutul german pentru Misiune medicală (Difam) în Tubingen, Germania, care au stat la originea creării Comisiei medicale creștine și activității CEB în domeniul sănătății. Cf. *The Healing Church. The Tubingen consultation 1964*, WCC, 1965, și James C. McGilvray, *The Quest for Health and Wholeness*, Tubingen, Difam, 1981.

[24] Cf. excelentul capitol despre comunitatea tămăduitoare în documentul CMC „Healing and Wholeness", pp. 31ff.

tămăduirii din cadrul unei anumite comunităţi necesită o încurajare chibzuită, dezvoltare spirituală, educaţie şi sporire, dar şi o activitate adecvată de susţinere pastorală şi de supraveghere bisericească. Harismele nu se rezumă doar la aşa-numitele daruri „supranaturale", care depăşesc înţelegerea comună şi/sau concepţia personală despre lume, ci ele ţin de o înţelegere mai largă, în care atât talentele şi abordările medicinei moderne, abordările medicale alternative, şi darurile tămăduirii tradiţionale şi formele spirituale de tămăduire îşi au locul lor. Printre cele mai importante mijloace şi abordări ale tămăduirii din cadrul tradiţiei creştine le menţionăm pe următoarele:

- darul rugăciunii pentru cei bolnavi şi cei ce au suferit pierderi ireparabile;
- darul punerii mâinilor;
- darul binecuvântării;
- darul ungerii cu untdelemn;
- darul spovedaniei şi al pocăinţei;
- darul consolării;
- darul iertării;
- darul vindecării amintirilor dureroase;
- darul de a vindeca relaţiile distruse şi arborele genealogic;
- darul rugăciunii meditative;
- darul prezenţei tăcute;
- darul ascultării reciproce;
- darul de a lupta şi de a scoate afară duhurile rele (slujirea de izbăvire);
- darul profeţiei (în domeniile personal şi socio-politic).

Euharistia – evenimentul creştin tămăduitor prin excelenţă

55. Celebrarea Euharistiei este considerată de majoritatea creştinilor ca fiind cel mai important dar tămăduitor, şi actul tămăduitor fără asemănare în Biserică, în toate dimensiunile ei. În timp ce contribuţia esenţială a Euharistiei pentru tămăduire nu este înţeleasă în acelaşi mod de către toate tradiţiile denominaţionale, aspectul sacramental al tămăduirii creştine este astăzi apreciat şi exprimat mai pregnant în multe biserici. În Euharistie creştinii experiază ceea ce înseamnă să fie aduşi împreună şi să fie una cu ceilalţi, să fie din nou constituiţi ca trup al lui Hristos, dincolo de orice bariere sociale, lingvistice şi culturale, însă nu şi dincolo de diferenţele denominaţionale. Diviziunile existente încă între biserici, care împiedică o celebrare comună la masa Domnului, sunt motivul pentru care mulţi creştini au dificultăţi în a percepe şi a experia Euharistia ca evenimentul tămăduitor prin excelenţă.

56. Sfânta Liturghie oferă cadrul şi manifestarea concretă a prezenţei tămăduitoare a lui Dumnezeu în mijlocul Bisericii şi prin aceasta în misiunea în această lume dezbinată. Dimensiunea tămăduitoare a Euharistiei este subliniată de tradiţie încă din perioada Bisericii primare, cerându-se împăcarea cu fratele sau cu sora înainte de împărtăşire. Aceasta este exprimată şi prin primirea păcii şi iertării

păcatelor prin Mărturisire. Încă de timpuriu este consemnată şi practica creştină de a împărtăşi bolnavii acasă şi în spitale. Trupul lui Hristos frânt pentru lumea suferindă este primit ca darul central al harului tămăduitor al lui Dumnezeu. Fiecare celebrare a Euharistiei restaurează comunitatea Bisericii şi reînnoieşte darurile tămăduitoare şi harismele. Conform izvoarelor vechi, tradiţia liturgică de a-i unge pe cei bolnavi cu untdelemn îşi are originea în celebrarea euharistică. În tradiţia romano-catolică untdelemnul folosit pentru ungerea celor bolnavi[25] este sfinţit de episcopul locului prin slujba binecuvântării mirului care se săvârşeşte în Săptămâna Mare (misa mirungerii), arătându-se astfel că slujirea tămăduitoare a bisericii îşi are originea atât în Euharistie cât şi în Crucea şi Învierea lui Hristos.

Dimensiunea tămăduitoare a cultului în general şi slujbele speciale de tămăduire

57. Pentru toate denominaţiunile creştine şi pentru toate tradiţiile bisericeşti este valabil faptul că atât comunitatea care ia parte la cult, cât şi cultul în sine pot avea o dimensiune tămăduitoare profundă. Deschiderea faţă de Dumnezeu prin slăvirea Sa şi prin lamentaţie, a fi împreună cu ceilalţi şi formând o comunitate de credincioşi, a fi eliberat de vinovăţie şi de grijile vieţii, a experia chiar şi vindecările minunate, a fi înflăcărat de experienţa cântării şi a preamăririi lui Dumnezeu constituie experienţe extraordinare de tămăduire. Trebuie însă să se admită că acestea nu pot fi considerate ca apărând de la sine. Formele inadecvate de cult creştin inclusiv „slujbele de tămăduire" triumfaliste în care cel ce tămăduieşte este slăvit în locul lui Dumnezeu şi în care apar aşteptări false, pot să-i rănească şi să-i afecteze foarte grav pe oameni. Cu toate acestea, în multe locuri, slujbele speciale lunare sau săptămânale sunt percepute ca mărturii autentice ale puterii tămăduitoare şi ale purtării de grijă a lui Dumnezeu. Într-adevăr, în cadrul unor astfel de slujbe, o atenţie mare este acordată nevoilor celor care caută tămăduire în urma unor pierderi, unor despărţiri, în urma disperării sau a bolilor fizice. În multe tradiţii bisericeşti se combină Euharistia cu ritualul rugăciunii personale pentru cei bolnavi şi cu punerea mâinilor, fiind un răspuns potrivit atât pentru autoritatea Bisericii cât şi pentru dorinţa de tămăduire a oamenilor.

Aprofundarea unei înţelegeri comune a spiritualităţii tămăduitoare creştine

58. Este evident pentru toate tradiţiile creştine că slujirile de tămăduire creştine nu pot fi concepute ca simple tehnici şi abilităţi profesionale, sau doar ca anumite ritualuri. Toate acestea depind de o spiritualitate şi disciplină creştină care influenţează toate sferele vieţii personale şi a celei profesionale. O astfel de spiritualitate depinde de credinţa în Dumnezeu, de urmarea lui Hristos, de modul în care este tratat trupul, de felul în care se iau în considerare limitările spaţiale şi temporale, de capacitatea de a îndura durerea şi boala, de maniera de a mânca şi a posti, de modul de a se ruga şi a

[25] Doar în Evul mediu s-au redus la un semn sacramental rezervat muribunzilor ca „extrema unctio".

medita, de vizitarea celor bolnavi, de ajutorarea celor nevoiaşi şi de păstrarea tăcerii în deschiderea faţă de Duhul Sfânt.

Trebuie să existe discernământ atunci când este vorba de o spiritualitate creştină autentică. Există teologii şi forme ale unor practici creştine care nu contribuie la tămăduire. Forme de spiritualitate sau pietate care sunt denaturate pot duce la moduri de viaţă nesănătoase şi la relaţii îndoielnice cu Dumnezeu şi cu semenii.

Clerul şi laicii în slujirea de tămăduire

59. În multe congregaţii se poate observa faptul că numai clerului îi este permis să ofere semne de binecuvântare şi rugăciuni de tămăduire pentru oamenii care se află în necaz. Totuşi, dovezile biblice ne amintesc că Duhul Sfânt şi darurile Duhului Sfânt au fost promise tuturor celor care fac parte din poporul lui Dumnezeu (Fapte 2, 17; I Cor 12, 3 sq.) şi că fiecare membru al Bisericii este chemat să participe la slujirea de tămăduire. Bisericile sunt încurajate să susţină darurile şi potenţialul laicilor în primul rând, atât în congregaţiile locale cât şi în instituţiile de îngrijire a sănătăţii. Împuternicirea oamenilor pentru a acţiona ca ambasadori ai slujirii de tămăduire este o datorie esenţială atât a preoţilor şi a diaconilor în Biserică, cât şi a profesioniştilor creştini care lucrează în diverse instituţii de sănătate.

60. Modul în care fiecare biserică recunoaşte cel mai bine mandatul comunităţii locale şi exprimă responsabilitatea clerului şi laicilor în cadrul slujirii de tămăduire depinde de tradiţia şi de structura proprie fiecărei biserici. Spre exemplu, Biserica Angliei a numit în multe dioceze un consilier pentru slujirea de tămăduire. Acest slujitor este responsabil cu încurajarea, educarea şi, de asemenea, cu îngrijirea pastorală şi spirituală pentru dezvoltarea slujirilor de tămăduire, în colaborare cu episcopul locului. Astfel, slujirea tămăduitoare a Bisericii dobândeşte o recunoaştere concretă şi o susţinere în Biserică privită în ansamblu, în loc de a fi delegată unor instituţii specializate sau limitată la nivel local.

Nevoia de a educa creştinii pentru slujirea de tămăduire – integrare versus compartimentare

61. Există un consens crescând asupra faptului că educaţia pentru diferite forme ale slujirii creştine de tămăduire nu este răspândită şi dezvoltată aşa cum ar trebui să fie în diferitele sectoare ale vieţii bisericeşti. Din multe programe de educaţie teologică lipseşte o învăţătură explicită cu privire la înţelegerea creştină a tămăduirii, sau dacă există este încă într-o fază subdezvoltată. Totuşi, recent s-au făcut eforturi de introducere a temei HIV/SIDA în aria de învăţământ a unor instituţii cu educaţie teologică din Africa. Dar multe programe educaţionale şi de instruire se desfăşoară numai în cadrul diverselor domenii de competenţă specializată. Asistente medicale, medici, lucrători în domeniul diaconiei sunt educaţi în cadrul propriilor lor domenii profesionale. Nu există o interacţiune între diferitele programe de educaţie şi domeniile de competenţe, şi, de asemenea, există o reţinere în a introduce probleme şi teme fundamentale cu

privire la tămăduirea creştină în cadrul educaţiei principale în vederea slujirii şi a educării adulţilor în general.

Slujirea de tămăduire oferită de comunitate şi profesiile tămăduitoare

62. Deciziile consultaţiilor de la Tübingen din 1964 şi 1967, şi înfiinţarea Comisiei Medicale creştine în 1968, împreună cu dezvoltarea noţiunii de Asistenţă medicală primară (Primary Health Care – PHC) au creat în anii 1980 o mişcare PHC care a demarat cu o mare speranţă pentru schimbare, dar care nu a fost susţinută. Separarea dintre medicina bazată pe tehnologia înaltă pe de o parte şi îngrijirea medicală primară pe de altă parte, a fost în detrimentul efortului pentru o lume mai bună şi mai sănătoasă. În timp ce profesioniştii creştini conştiincioşi au pus la punct programe extraordinare în domeniul îngrijirii medicale primare, implicarea congregaţională în mişcarea PHC a fost superficială şi minimală. Deşi în această mişcare se aveau în vedere într-o oarecare măsură probleme de accesibilitate şi dreptate, aspectele spirituale nu erau abordate în mod corespunzător. În multe ţări, sistemele tradiţionale de medicină au fost condamnate inutil de către sistemul modern de medicină alopată şi s-au dezvoltat izolat şi în competiţie cu cel din urmă, ducând la apariţia unor probleme de relaţie între comunităţile creştine şi tradiţionalii specialişti în sănătate.

63. Schimbările dramatice survenite în societate şi sistemele de sănătate au făcut să crească tensiunile în ultimii ani pentru mulţi oameni care lucrează în cadrul sistemelor medicale consacrate, în special în ţările şi centrele industrializate. Presiunile crescânde pentru a se raţionaliza îngrijirea medicală şi a se reduce costurile şi personalul medical tind să-i împiedice pe medici şi pe asistentele medicale să deţină o abordare holistică a sănătăţii şi tămăduirii. În acelaşi timp, nevoia de a se adresa persoanei în întregime în îngrijirea medicală a devenit mai mult decât evidentă în multe părţi ale lumii. Modul în care personalul medical va fi în stare să răspundă acestor cerinţe contradictorii rămâne o problemă deschisă. Este încurajatoare noua dorinţă şi deschidere de a coopera cu organizaţiile religioase, în special cu bisericile creştine, care se observă în multe instituţii secularizate ale sistemului de sănătate existent.

64. Bisericile creştine ar trebui să fie deschise şi receptive să asculte şi să înveţe din situaţia acelora care se confruntă cu contradicţii şi neajunsuri din ce în ce mai mari, în cadrul sistemelor medicale existente. Pe de altă parte, profesioniştii din domeniul sănătăţii ar trebui să recunoască faptul că problemele de sănătate trec de la nivel individual la comunitate care este o reţea socială cu multe resurse şi abilităţi care pot promova sănătatea. Specialiştii medicali sunt provocaţi să se perceapă pe ei înşişi ca fiind parte dintr-o reţea mai largă de discipline de tămăduire, care include ştiinţe medicale, tehnice, sociale şi psihologice, dar şi abordările religioase şi tradiţionale ale tămăduirii. Această viziune mai largă îi va ajuta pe specialişti să integreze suferinţa în conceptul de sănătate şi astfel să permită oamenilor cu probleme fizice incurabile să fie nişte persoane tămăduite. De asemenea, aceasta îi va încuraja pe specialiştii în sănătate să

împărtăşească informaţia cu pacienţii, stimulându-i să se simtă responsabili şi să ia decizii privind propria lor sănătate.

65. Asistenţa medicală primară în cadrul comunităţii trebuie susţinută de unităţi de îngrijire secundară şi terţiară adecvate. Continuitatea îngrijirii bolnavilor trebuie să se asigure printr-un sistem de trimitere care să fie reciproc şi susţinut mutual.

Slujirea de tămăduire şi sistemele de susţinere

66. În timp ce acest document se concentrează asupra aspectelor medicale şi spirituale ale slujirii de tămăduire, se recunoaşte faptul că există o definiţie mai largă a tămăduirii, care include eforturi ale unor persoane, mişcări, societăţi şi biserici în vederea transformării fundamentale a structurilor care produc sărăcia, exploatarea, răul şi suferinţa sau boala. Un studiu mai vechi al CMC (Comisiei medicale creştine) din 1990[26] este considerat încă a fi un îndrumar valid pentru înţelegerea aspectului mai larg al slujirii de tămăduire, care a devenit o problemă din ce în ce mai urgentă odată cu pandemia HIV/SIDA. Documentul din 1990 consideră că sănătatea este o problemă de dreptate, de pace şi este în legătură cu integritatea creaţiei. Prin urmare aceasta cere o congregaţie aducătoare de tămăduire care „să introducă slujirea de tămăduire pe scena politică, socială şi economică:

– prin susţinerea eliminării oprimării, rasismului şi nedreptăţii;

– prin sprijinirea luptei oamenilor pentru eliberare;

– prin asocierea cu alţi oameni de bine, pentru a înainta împreună spre o conştiinţă socială;

– prin crearea opiniei publice care să sprijine lupta pentru dreptate în domeniul sănătăţii"[27].

67. Toţi creştinii, în special cei care participă la slujirile de tămăduire şi în profesiile medicale, aceia cărora le-au fost dăruite harismele profeţiei, sunt chemaţi să fie apărătorii unei astfel de abordări holistice pe plan politic naţional şi internaţional. Datorită experienţei şi competenţei lor specifice, ei poartă o responsabilitate specială pentru a vorbi cu, şi în numele celor marginalizaţi şi defavorizaţi, şi pentru a contribui la consolidarea reţelelor şi a campaniilor de ajutorare, de a face presiuni asupra organizaţiilor internaţionale, guvernelor, industriilor şi instituţiilor de cercetare, astfel încât prezenta situaţie scandaloasă în ceea ce priveşte administrarea resurselor să fie radical pusă sub semnul întrebării şi modificată.

Pregătirea

68. Datorită tuturor acestor aspecte ale misiunii Bisericii în ceea ce priveşte sănătatea şi îngrijirea, pregătirea de specialişti în medicină şi sănătate va fi o zonă cheie pentru o acţiune adecvată. Congregaţiile şi cei care lucrează în domeniile pastorale

---

[26] Healing and Wholeness.

[27] *Ibid.*, p. 32.

au nevoie de pregătire pentru a aborda holistic sănătatea şi a avea contribuţiile specifice care au fost menţionate în acest document.

69. Provocarea pentru creştini este de a continua să angajeze comunităţile în aşa fel încât acestea să adopte o pedagogie a tămăduirii în Biserică, pentru a se:

– motiva şi a mobiliza comunităţile pentru a identifica factorii principali responsabili de starea proastă a sănătăţii, pentru a-i asuma şi a acţiona eficient;

– a se identifica cu înţelegerea holistică a slujirii de tămăduire, aşa cum apare în Evanghelie;

– a lucra în societate în sens mai larg, pentru a produce o schimbare în viaţa şi sănătatea oamenilor.

5. ÎNTREBĂRI NEREZOLVATE ŞI DEZBATERI NECESARE

70. Acest capitol conţine subiecte asupra cărora există discuţii curente între creştinii din diferite tradiţii denominaţionale şi / sau din diferite medii culturale. Aceasta nu înseamnă însă că toate afirmaţiile de mai sus sunt puse la îndoială. Însă scopul şi consecinţele unora dintre acestea constituie subiect de discuţie.

Orice tămăduire vine de la Dumnezeu: Spiritualitatea creştină a tămăduirii şi practicile de tămăduire necreştine

71. Faptul că orice tămăduire provine de la Dumnezeu este o convingere împărtăşită de majoritatea dacă nu chiar de către toate tradiţiile creştine[28]. Există totuşi o discuţie cu privire la consecinţa unei astfel de afirmaţii pentru modul abordării oamenilor şi tradiţiilor sau practicilor de tămăduire din alte religii.

72. Dacă afirmăm că energiile tămăduitoare ale lui Dumnezeu au o prezenţă activă în întreaga creaţie, atunci ar trebui să-I aducem mulţumire şi slavă pentru toate mijloacele, abordările şi tradiţiile diferite care contribuie la tămăduirea oamenilor, a comunităţilor şi a creaţiei, prin întărirea potenţialelor lor de tămăduire.

73. În multe contexte, unde se simte o puternică dorinţă de tămăduire, care se manifestă atât în cadrul cât şi în afara bisericilor creştine, problema deschiderii creştine şi a încrederii în practicile de tămăduire care îşi au originea în alte religii (cum sunt diversele abordări medical-religioase tradiţionale, dar şi Yoga, Reiki, Shiatsu, Meditaţia Zen, etc.) este disputată mult, atât în cadrul bisericilor, cât şi în cadrul instituţiilor de sănătate creştine. În ce măsură este compatibilă spiritualitatea creştină a tămăduirii cu practicile de tămăduire din alte religii? Sunt acestea din urmă reconciliabile şi în acord cu principiile de bază ale spiritualităţii creştine?

---

[28] Cf. IRM Iul.-Oct.2004 (dialogul cu penticostalii); cf şi documentul despre misiune al LWF, p. 39. Afirmaţia potrivit căreia orice tămăduire provine de la Dumnezeu se găseşte deja în documentele rezultate de la consultaţia de la Tubingen din anul1964, cf. *The Healing Church*, p. 36.

74. Spiritualitatea creştină ar trebui să manifeste deschidere pentru toate mijloacele de tămăduire existente, ca fiind parte a creaţiei continue a lui Dumnezeu. În acelaşi timp există însă practici de tămăduire care sunt asociate cu o viziune religioasă asupra lumii care se află în opoziţie cu principiile creştine de bază, şi unii creştini sunt atenţi în mod deosebit la astfel de pericole. Alţi creştini consideră că se cere precauţie, deoarece puterile spirituale rele îşi pot deghiza efectul lor dăunător în spatele unor practici de tămăduire aparent benefice.

75. Nici o practică de tămăduire nu este pur şi simplu neutră. Are nevoie de o evaluare teologică critică. Asta nu înseamnă că, de exemplu, practicile Yoga sau Reiki nu au nici un loc în centre parohiale creştine. Mulţi creştini din Apus cred că aceste tehnici pot fi practicate într-un mod care să nu ducă la dizolvarea sau denaturarea fundamentală a credinţei creştine şi a comunităţii creştine. Biserica a fost întotdeauna conştientă că Dumnezeu poate descoperi aspecte ale modului în care funcţionează şi contribuie creaţia la tămăduire, prin intermediul oamenilor de alte limbi, culturi, şi chiar tradiţii religioase, iar acest lucru este valabil şi pentru domeniul tratamentului medical, al medicinei alternative şi al practicilor de tămăduire alternative.

76. Însă se recomandă atenţie, sau chiar respingere explicită atunci când:

– se creează o dependenţă religioasă faţă de tămăduitor sau guru;

– se pretinde o supunere spirituală, socială sau economică absolută;

– oamenii ajung într-o stare de ameninţare, anxietate sau subjugare din cauza practicilor de tămăduire;

– succesul unei tămăduiri depinde de schimbări fundamentale în concepţia religioasă despre lume a creştinilor.

77. Aşa cum arată tradiţia biblică, creştinii sunt invitaţi şi mandataţi să experimenteze orice, să păstreze ce este bine şi să se ferească de orice fel de rău (1 Tes. 5, 21-22). Atunci când vin în contact cu practici de tămăduire şi lucrări terapeutice energetice care îşi au originea în alte religii, creştinii trebuie întotdeauna să se simtă în primul rând încurajaţi să redescopere bogata diversitate şi tradiţiile spirituale vechi de tămăduire din cadrul Bisericii creştine însăşi.

Dezbaterea cu privire la conceptele de demonologie şi conflictul de putere

78. În mod tradiţional, termenul „demonologie" a fost în teologia creştină parte a învăţăturii despre îngeri (angelologie). Demonii sau puterile demonice reprezintă latura „întunecată" a realităţii spirituale. Termenul „putere/puteri" în discursul teologic şi ecumenic este folosit în mai multe sensuri. Adesea, şi în special în cercurile ecumenice, este folosit în relaţie cu violenţa politică şi cu structurile sociale opresive.

79. Pentru creştinii penticostali/harismatici – dar nu numai, ci şi pentru aceia care persistă în tradiţia creştinismului clasic – termenul „puteri" se referă în general la puterile spirituale, la spirite rele, la demoni. În consecinţă „conflictul de putere" (*power encounter*) este înţeles ca o întâlnire între puterea (spirituală) a lui Dumnezeu şi alte realităţi spirituale. Aceşti creştini cred că adevăratul Dumnezeu îşi va arăta puterea

asupra celorlalte puteri. În timp ce este important ca un astfel de dialog să nu simplifice urzelile complexe ale lumilor spiritului, îmbogățindu-l în – și o dată cu – epoca post-modernismului, ar trebui în același timp să se reziste oricărei încercări de a-L transforma pe Duhul Sfânt într-un mijloc puternic pentru împlinirea unui scop, ca și când Biserica ar trebui să-L justifice pe Dumnezeu[29]. Biserica trebuie să aducă mărturie despre Dumnezeu cel viu. Ea nu trebuie să dovedească că Dumnezeu are dreptate.

80. O provocare ecumenică pentru biserici o constituie faptul de a recunoaște diferitele înțelesuri stabilite pentru discuția despre puteri și să încerce să nu ajungă la reducționism. În timp ce modul tradițional de a asocia „puterile" cu forțele spirituale pare să fie înțelesul biblic primar, înțelegerea puterilor ca realități sociale și politice este, de asemenea, prezentă în Biblie (de ex. episodul ispitirii relatat în Mt 4, 1-11 și de către Lc. 4, 1-13) și poate fi percepută ca o interpretare legitimă a mesajului creștin.

81. Interesul penticostal-harismatic pentru conflictul de putere ridică probleme serioase și poate fi subiect de interes pentru preocupările teologice și pastorale. Ideea de „conflict de putere" așa cum a fost menționată mai sus poate duce la o prezentare triumfalistă și chiar agresivă a Evangheliei. În unele cazuri, „spiritelor" li se atribuie influență și putere dincolo de ceea ce pare adecvat din punct de vedere teologic, denaturând înțelegerea responsabilității individuale și colective.

82. Aceasta fiind situația, demonologia și exorcismele prezintă provocări spirituale și cognitive pentru acele biserici în care modul de înțelegere și teologia au fost conturate sub influența raționalității științifice post-iluministe, așa cum este acea concepție despre lume care explică evenimentele prin referirea la ființele spirituale. Pare a fi urgentă realizarea unui dialog intercultural și ecumenic adecvat, în interesul misiunii tămăduitoare a bisericilor ca întreg.

Împărtășirea resurselor și perspectivelor asupra tămăduirii creștine în cadrul comunității ecumenice

83. Multe tradiții bisericești au propriile lor perspective bogate și comori liturgice și teologice și pot contribui la realizarea unei înțelegeri holistice și la o nouă apreciere a slujirii creștine a sănătății și a tămăduirii în zilele noastre. Tradițiile anglicană, ortodoxă și romano-catolică oferă slujbe de tămăduire distincte și diferite. Este încurajată acțiunea prin care acestea sunt făcute cunoscute altor denominațiuni și tradiții, și prin care se împărtășesc astfel de formulări existente în cadrul comunității ecumenice a bisericilor.

Studiul și dialogul cu privire la demonologie

84. Ar fi o sarcină care merită efortul pentru biroul de misiune al CEB să inițieze un studiu pe scară largă despre tema demonologiei și a puterilor din moment ce, după cum s-a menționat deja, este un subiect cu care creștinii și comunitățile creștine se întâlnesc în viața lor de zi cu zi. O parte a studiului ar trebui să se ocupe cu problema

[29] Dar Dumnezeu revendică Biserica. Mt. 10, 19-20; Lc. 21, 15; Mc. 13, 11.

reabilitării funcţiei de exorcist ca slujire creştină în acele tradiţii bisericeşti în care nu există.

Iniţiativa ecumenică cu privire la spiritualitatea tămăduirii

85. Ar putea fi luată bine în considerare chestiunea dacă pentru anii care urmează este necesară o iniţiativă ecumenică pentru a aprofunda spiritualitatea creştină a tămăduirii, şi a se încuraja apariţia unor cursuri de formare pentru lucrătorii voluntari, pentru specialişti în îngrijirea medicală şi pentru slujitori hirotoniţi.

Necesitatea organizării unor mese rotunde cu privire la viitorul sănătăţii, spiritualităţii şi tămăduirii

86. În multe ţări instituţiile de sănătate existente se află într-un proces de transformare şi într-o criză instituţională, care parţial se datorează factorilor economici şi instabilităţii financiare, lipsei unui management şi a unei conduceri corespunzătoare, creşterii costurilor înaltei tehnologii medicale, schimbării tiparelor în comportamentul pacienţilor, lipsei consimţământului pacienţilor şi dezechilibrelor demografice înregistrate în multe societăţi apusene. Din punct de vedere istoric, misiunea creştină a jucat un rol de pionierat în înfiinţarea şi formarea sistemelor de sănătate din multe ţări din Sud. Are de asemenea o responsabilitate în a contribui la depăşirea crizei instituţiilor de sănătate, manifestată la începutul sec. XXI. În conformitate cu tradiţia Comisiei medicale creştine şi cu propunerile recente[30] – s-a recomandat ca diferitele comisii şi asociaţii medicale creştine existente în diferite regiuni ale lumii să se unească şi să stabilească forumuri interdisciplinare de dialog cu privire la viitorul îngrijirii medicale şi a sistemelor de sănătate din Vest şi din Sud. Ar trebui căutate mijloace de schimb şi de întărire a colaborării dintre diferitele asociaţii medicale creştine regionale, în aşa fel încât să ofere un nou profil slujirii creştine de tămăduire, şi să o facă mult mai vizibilă şi mai eficientă în faţa lumii.

Trad. pr. lect. dr. NICOLAE MOŞOIU

Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna", Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

---

[30] Cf. rezultatele consultaţiei ţinute la Hamburg în anul 2000, publicate în *IRM*, vol.90, nr. 356-357, Ian-April. 2001, pe tema „Health, Faith and Healing".

„*DOAMNE, PRIN HARUL TĂU, TRANSFORMĂ LUMEA!*”
A IX-A ADUNARE GENERALĂ A CONSILIULUI ECUMENIC AL BISERICILOR
(Porto Alegre, Brazilia, 14-23 februarie 2006)

Adunarea generală este, conform constituției Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB), „forul legislativ suprem”, care se întrunește o dată la șapte ani. Delegații: persoane hirotonite, laici, tineri, persoane cu disabilități și indigeni sunt numiți de bisericile membre, dar există și alte categorii de participanți care nu iau parte la procesul decizional: consilieri (advisers), reprezentanți și observatori ai bisericilor care nu sunt membre în CEB, sau ai altor organizații ecumenice, oaspeți (inclusiv, începând cu cea de a V-a Adunare generală, persoane de alte religii), reprezentanți mass-media și vizitatori. La Porto Alegre au luat parte 691 de delegați ai celor 348 de biserici membre, dar numărul total al participanților a fost de aproape 4000. Delegația Bisericii Ortodoxe Române a fost condusă de Înalt Prea Sfințitul Părinte Profesor Universitar Doctor Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei.

Adunările generale sunt evenimente majore pentru mișcarea ecumenică. Prin rugăciune, meditație, prezentări, discuții și decizii se oferă cadrul pentru evaluarea activității și identificarea priorităților CEB. Totodată sunt ocazii pentru adâncirea cunoașterii și comuniunii în perspectiva unității văzute a Bisericii.

Prima Adunare generală s-a desfășurat la Amsterdam, Olanda, în anul 1948, când s-a și constituit Consiliului Ecumenic al Bisericilor, și a avut ca temă: „*Dezordinea provocată de om și iconomia lui Dumnezeu*”, marcându-se astfel realitățile imediat post-belice. A II-a Adunare generală, Evanson, S.U.A., 1954, în plină epoca a „războiului rece” a avut ca temă: „*Hristos – Speranța lumii*”. New Delhi, India, 1961, a găzduit cea de a III-a Adunare generală, tema: „*Iisus Hristos – Lumina lumii*” fiind adecvată și datorită încorporării Consiliului Misionar Internațional și primirii a 25 de noi membri, printre care și Bisericile ortodoxe aflate sub regim totalitar, și biserici din noile state care și-au dobândit independența. A IV-a Adunare generală, Uppsala, Suedia, 1968, având ca temă: „*Iată, Eu fac toate lucrurile noi*”, a fost marcată de continuarea extinderii numărului de membri, dar și de Conciliul al II-lea Vatican, care a făcut posibilă participarea observatorilor catolici și discutarea dezvoltării cooperării CEB cu Biserica Romano-Catolică. A V-a Adunare generală, Nairobi, Kenya, 1975, a avut ca

temă: *„Iisus Hristos eliberează şi uneşte"*, fiind prima adunare generală pe continentul african, dominat de exploatare şi de conflicte inter-etnice. A VI-a Adunare generală, Vancouver, Canada, 1983, a însemnat accentuarea rugăciunii comune, prilejuită şi de convergenţa teologică BEM (Baptism, Eucharist, Ministry) împreună cu experimentul ecumenic „Liturghia de la Lima" (1982); ameninţarea nucleară şi neo-colonialismul au inspirat tema: *„Iisus Hristos – Viaţa lumii"*. A VII-a Adunare generală, Canberra, Australia, 1991, a avut ca temă invocarea Persoanei Duhului Sfânt: *„Vino, Duhule Sfinte – reînnoieşte întreaga creaţie"*; s-a acordat multă atenţie problemelor indigenilor, într-o perioada când, chiar dacă foarte târziu, se aborda serios tema „Evanghelie şi culturi", dar, la aceeaşi adunare generală, s-au şi provocat crize prin tendinţele sincretiste, prin limbajul inclusiv, prin presiuni ale mişcării feministe şi mai ales prin exacerbarea manifestării grupurilor minoritare sexuale. Bisericile ortodoxe au reacţionat vehement, două, cea din Bulgaria şi cea din Georgia s-au retras din CEB, dar a VIII-a Adunare generală, Harare, Zimbabwe, 1998, a instituit Comisia specială pentru participarea ortodoxă la Consiliu, care a reuşit să elimine principalele probleme inacceptabile pentru ortodocşi. Tema de la Harare a fost *„Întoarceţi-vă la Dumnezeu întru bucuria speranţei"*. Atunci s-a sărbătorit şi jubileul Consiliului, bucuria Adunării fiind augmentată de prezenţa preşedintelui Africii de Sud Nelson Mandela, care s-a adresat plenului.

Tema celei de a IX-a Adunări generale este o rugăciune de invocare a harului transformator al lui Dumnezeu, Sfânta Treime. Este şi un răspuns la tema Forum-ului Social Mondial (World Social Forum): *„O altă lume este posibilă"*, desfăşurat recent în acelaşi loc. La Dumnezeu toate sunt cu putinţă, iar o transformare în bine şi de durată se poate realiza doar sinergic.

Rugăcinea de deschidere a Adunării generale a evidenţiat această idee. S-a invocat lucrarea transformatoare a lui Dumnezeu, dar s-a şi exprimat, de către fiecare regiune a lumii prin intermediul celor prezenţi, lamentaţia, sau, respectiv, căinţa sinceră pentru tot răul îndurat sau săvârşit. Cei din Europa ne-am rugat zicând: „Venim din ţări cu multă diversitate şi multe contradicţii. Venim fiind conştienţi de bogata noastră moştenire: civilizaţie, cultură, cunoaştere şi spiritualitate – o tradiţie a vieţii: libertate, democraţie şi progres uman; dar, suntem deplin conştienţi că purtăm şi o tradiţie a morţii: războaie, cuceriri, exploatare, rasism şi genocid. Astăzi, pe măsură ce Europa face eforturi pentru a fi un loc mai bun pentru toţi oamenii, ne înfăţişăm înaintea Ta cu strigătul celor lăsaţi în urmă de prăpastia crescândă dintre cei bogaţi şi cei săraci, mai ales în Europa de Răsărit... Aducem şi strigătul celor care vin în Europa ca emigranţi de pe alte continente şi sunt puţin respectaţi ca oameni, şi strigătul celor care sunt victimele rasismului în societăţile europene..." Impresionantă a fost şi „nostra culpa", „spovedania colectivă publică" a participanţilor din America de Nord: „...Mărturisim că am călcat cu paşi grei pământul; am exploatat resursele sale. Noi, ai căror strămoşi provin din naţiuni îndepărtate, nu am iubit indigenii (First Nations) cum ne-am iubit pe noi înşine, nici nu am respectat vreo altă etnie aşa cum am respectat-o pe a noastră. Am fost mulţumiţi să împărţim profiturile rezultate din sclavie şi

opresiune. I-am dominat pe alţii prin religie, limbă, comunicare în masă, economie şi prin forţa armelor. Eliberează-ne, Doamne, de păcatul rasismului. Eliberează-ne de dorinţa de a spolia pământul. Eliberează-ne de setea de violenţă. Eliberează-ne de foamea de răzbunare. Eliberează-ne de dorinţa de a fi imperiu. Eliberează-ne de flagelul războiului. Eliberează-ne de satisfacţia de sine şi de adoraţia de sine..." Într-un emoţionant cuvântul adresat la sfârşitul rugăciunii de deschidere, P.F. Arhiepiscop Prof. Dr. Anastasios al Tiranei şi întregii Albanii a vorbit despre intervenţiile transformatoare ale Sfintei Treimi, despre problema sărăciei, violenţei, dar şi despre puterea mistică a smereniei, despre iubirea sacrificială, despre faptul că acţiunea transformatoare trebuie să fie însoţită de bucurie şi doxologie. Amintim faptul că Albania a fost declarată primul stat ateu din lume, dar începând cu anul 1990 au avut loc schimbări radicale, peste 100 de biserici şi mănăstiri noi, la o populaţie creştină de 1.500.000, şcoli teologice, 200 de preoţi hirotoniţi dintre locuitorii ţării, o catedrală şi un centru sinodal în construcţie în Tirana, asistenţă educaţională şi medicală pentru toţi, inclusiv pentru musulmani, toate sub întrumarea P.F. Arhiepiscop Anastasios al Albaniei.

Atmosfera creată la rugăciunea de deschidere împreună cu modificarea modului de a lua decizii, nu prin vot, care poate produce o stare conflictuală, ci prin consens, au determinat un *ethos* al Adunării cu totul deosebit. Metoda de luare a deciziilor prin consens se întemeiază teologic pe faptul că CEB este o comunitate de credinţă, în care tuturor părţilor le sunt conferite de Sfântul Duh diferite daruri, toţi fiindu-şi reciproc necesari. Pe de altă parte, participanţii se străduiesc să discernă voia lui Dumnezeu, prin invocarea asistenţei Sfântului Duh. Cei ce nu sunt de acord cu o decizie sunt ascultaţi cu atenţie şi poziţia lor este consemantă în procesele verbale. Consensul împreună cu modul de a ne ruga la întruniri ecumenice au constituit fondul Raportului Comisiei Speciale pentru participarea ortodocşilor la CEB[1], şi prin urmare, adoptarea lor constituie un succes pentru noi şi un imbold de a fi mai eficienţi în mişcarea ecumenică.

În mesajul adresat participanţilor, P.F. Patriarh Bartholomeu I al Constantinopolului a accentuat faptul că: „Patriarhia ecumenică este angajată faţă de CEB şi faţă de mişcarea ecumenică în general. Patriarhia va continua să ofere mărturia sa şi va împărtăşi bogăţia tradiţiilor sale în căutarea unităţii dintre bisericilor creştine, participând la toate eforturile în vederea reconcilierii şi păcii, şi protejării creaţiei care este un dar al lui Dumnezeu încredinţat omenirii." Iar S.S. Papa Benedict al XVI-lea a subliniat importanţa de a fi conştienţi de: „credinţa noastră baptismală comună în Dumnezeu Cel Unul în Treime", datorită căreia „căutăm căi pentru a coopera şi mai eficient în misiunea de a mărturisi iubirea lui Dumnezeu". În continuarea mesajului, suveranul pontif a dat asigurări privind intenţia Bisericii Romano-Catolice de a continua un parteneriat solid cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor care are o contribuţie importantă

[1] V. trad. rom. în *Revista Teologică*, Sibiu, nr. 4/2003 şi nr. 1/2004.

în mişcarea ecumenică, şi a invocat binecuvântarea îmbelşugată a lui Dumnezeu, generatoare de pace şi bucurie. În mesajul său, arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Rowan Williams, a menţionat faptul că şi activitatea Adunării generale trebuie să se transforme, şi, totodată, bisericile şi viitorul rol al CEB. Bisericile trebuie să se implice în menţinerea păcii în lumea aflată în rapidă schimbare.

Raportul moderatorului CEB, Catholicosul Ciliciei, S.S. Aram I a introdus tema Adunării prin referinţele scripturistice la harul divin. În Sfânta Scriptură cuvântul har (în ebraică *q 'en* şi în greacă *charis*) înseamnă bună-voinţă, compasiune, iubire, milă, dar, şi frumuseţe manifestată prin „harul cel de multe feluri" al lui Dumnezeu (I Pt. 4, 10) şi prin „faptele Lui minunate" (Isaia 63, 7-9). Harul transformator al lui Dumnezeu s-a manifestat deplin în evenimentul-Hristos, iar prin Sfânta Euharistie continuă să fie o realitate vie şi de viaţă dătătoare. În continuare a vorbit despre contextul latin-american, programele CEB, schimbarea paradigmelor ecclesiale, păstrarea identităţii în contextul pluralismului etnic şi religios, noua eră a istoriei ecumenismului, zidirea comuniunii – o prioritate ecumenică, schimbarea modului de a lua decizii, procesul reconfigurării mişcării ecumenice, violenţa – o preocupare ecumenică majoră, tineretul – promotorul unei noi direcţii în ecumenism. Biserica divizată – a avertizat moderatorul CEB – nu poate oferi o mărturie credibilă în lumea fărâmiţată, şi nu se poate opune forţelor dezintegratoare ale globalizării. „Bisericile trebuie să înveţe să vorbească într-un singur glas şi să-şi redescopere vocaţia profetică." „Numai o Biserică eliberată de propria sa captivitate, o Biserică aflată în dialog creator cu lumea înconjurătoare, o Biserică ce înfruntă cu îndrăzneală problemele timpului poate deveni un izvor viu al harului dătător de putere, transformator şi tămăduitor al lui Dumnezeu." „În dialogul inter-religios, adevărurile noastre de credinţă nu pot fi negociate. Totuşi afirmarea fidelităţii noastre faţă de Hristos, nu trebuie să excludă angajarea în dialog şi colaborare cu persoane de alte religii." Proliferarea noilor organizaţii, şi dezvoltarea dialogurilor teologice bilaterale trebuie să fie însoţite de eforuri susţinute pentru asigurarea „unităţii, deplinătăţii şi integrităţii" mişcării ecumenice. Cei tineri sunt chemaţi să reînnoiască mişcarea ecumenică, prin fidelitate faţă de exigenţele Evangheliei şi prin remodelarea viziunii asupra unităţii creştine la început de secol.

Raportul secretarului general, rev. dr. Samuel Kobia, metodist originar din Kenya, a avut ca titlu „A festa da vida" şi a tratat despre mişcarea ecumenică ce trebuie:

- să fie fundamentată din punct de vedere spiritual
- să ia în serios formarea ecumenică şi tineretul
- să îndrăznească să lucreze pentru o justiţie transformatoare
- să aşeze în centrul activităţilor relaţiile de comuniune
- să-şi asume riscuri pentru a dezvolta modalităţi noi şi creatoare de a lucra,

În viziunea secretarului general, mişcarea ecumenică nu trebuie să fie limitată la cei ce aparţin CEB. Conceptul de transformare este central pentru Adunare. S-a vorbit despre transformarea vieţii spirituale prin rugăciune şi acţiune comună şi prin modalitatea de luare a deciziilor prin consens, care înlocuieşte stilul parlamentar, urmărindu-se nu doar procesul decizional, ci şi cel al discernământului spiritual. Şeful executivului

CEB a facut apel la conducerile bisericilor să se dedice educării şi consilierii tinerilor: „Tinerii au nevoie de ocazii pentru a face experienţa bucuriei de a lucra şi a se ruga cu cei de alte tradiţii şi care aparţin altor contexte... Trebuie să învăţăm din modelele înnoitoare şi dinamice ale mişcării ecumenice pe care le pot preda tinerii". S-a referit de asemenea la numeroase domenii în care bisericile trebuie să conlucreze, cum ar fi oferirea de soluţii cu privire la globalizarea violenţei, la sărăcie şi problema datoriilor ţărilor slab dezvoltate, la flagelul HIV/ SIDA, la instabilitatea din Africa. *Este şocant să afli faptul că într-o epoca în care ar fi suficientă hrana pentru toţi locuitorii planetei, 852 de milioane de oameni suferă de foame, mai mult cu 10 milioane decât în anul 2003. În fiecare zi 25.000 de persoane mor de foame; în fiecare zi peste 16.000 de copii mor de foame şi de sete, unul la ficare cinci secunde.* A subliniat apoi faptul că schimbarea climei este cea mai gravă ameninţare la adresa omenirii. Nu este o chestiune ce aparţine viitorului, deoarece milioane de oameni au trăit deja şi trăiesc în continuare consecinţele schimbării climei.

Teama, neliniştea şi incertitudinea în relaţiile dintre biserici pot fi depăşite prin îmbunătăţirea „calităţii relaţiilor" dintre acestea, dar şi dintre bisericile şi organismele creştine şi religiile lumii, prin încurajarea unei „mărturii comune". Stringenţa reconfigurării mişcării ecumenice este evidentă, de aceea s-a reînnoit invitaţia CEB adresată Federaţiei Mondiale Luterane şi Alianţei Mondiale a Bisericilor Reformate precum şi altor organizaţii creştine mondiale de a avea o Adunare generală comună în următorul deceniu, iar apoi chiar să aibă toate Adunările generale împreună.

Spre finalul raportului s-a subliniat faptul că, în contextul recunoaşterii crescânde a rolului religiei în viaţa publică, avem posibilităţi noi de a influenţa deciziile de politici globale. Pentru implinirea responsabilităţii istorice suntem chemaţi să devenim: „un glas moral credibil şi puternic în lume: un glas fundamentat pe spiritualitate, şi de aceea distinct şi distinctibil de multe alte glasuri concurente într-o lume unde valorile etice lipsesc prea des". Astăzi Biserica trebuie să însemne şi comunităţi reconciliate, şi generatoare de reconciliere şi tămăduire.

Plenul a fost invitat să ia în discuţie şi apoi să decidă asupra unui text important despre ecclesiologie intitulat: *„Chemaţi să fim o singură Biserică. O invitaţie adresată bisericilor pentru a-şi reînnoi angajamentul pentru căutarea unităţii şi pentru aprofundarea dialogului dintre acestea".* Scopul acestei invitaţii, se arată în preambul, este dublu: a) să reflecteze asupra a ceea ce pot spune acum bisericile împreună despre unele aspecte importante cu privire la Biserică; b) să invite bisericile la o conversaţie înnoită despre calitatea şi gradul legăturii lor frăţeşti şi comuniunii, precum şi despre chestiunile care încă ne mai despart[2]. În prima parte a documentului se reaminteşte faptul că CEB

[2] Pentru a asista acest proces, comisia *Credinţa şi Constituţie (Faith and Order)* a CEB a elaborat documentul de studiu *„Natura şi scopul Bisericii. Un stadiu pe calea spre o declaraţie comună"*, (v. trad. rom. în *Revista Teologică*, Sibiu, an XIII (85), nr. 3, 2003, pp. 66-105), şi apoi pe baza reacţiilor primite a editat a doua versiune cu titlul *„Natura şi misiunea Bisericii. Un stadiu pe calea spre o declaraţie comună*, Faith and Order Paper 198, Geneva, 2005, (în curs de traducere şi publicare în *Revista Teologică*),

este, potrivit Constituţiei sale, „o asociaţie frăţească (fellowship) de biserici care Îl mărturisesc pe Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor conform Scripturilor, şi de aceea caută să împlinească chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu cel Unul, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh", „scopul principal al acestei asociaţii frăţeşti de biserici fiind acela de a se invita una pe cealaltă înspre unitatea vizibilă, într-o singură credinţă şi într-o singură comuniune euharistică, exprimată în cult şi în viaţa comună în Hristos, prin mărturie şi servirea lumii, şi să avanseze înspre unitate, aşa încât lumea să creadă". Apoi se reafirmă articolul din Crez: „Noi mărturisim Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolică, aşa cum este stipulat în Crezul niceo-constantinopolitan (381). Unicitatea Bisericii este o imagine a unităţii lui Dumnezeu Cel Unul în Treime...". „Noi afirmăm că credinţa apostolică a Bisericii este una, aşa cum trupul lui Hristos este unul. Totuşi pot fi în mod legitim diferite formulări ale credinţei Bisericii. Viaţa Bisericii ca noua viaţă în Hristos este *una*. Totuşi, este zidită prin diferite harisme şi slujiri. Speranţa Bisericii este una. Totuşi, aceasta este exprimată în diferitele aşteptări omeneşti..." Despre catolicitatea (deplinătatea) Bisericii se afirmă: „*Catolicitatea* Bisericii exprimă deplinătatea, integritatea şi totalitatea vieţii sale în Hristos prin Duhul Sfânt, în toate timpurile şi locurile. Acest mister este exprimat în fiecare comunitate de credincioşi botezaţi în care este mărturisită şi trăită credinţa apostolică, este vestită Evanghelia, şi sunt celebrate Tainele. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică[3]) şi nu doar o parte a sa. Fiecare biserică este Biserica deplină, dar nu în mod integral. Fiecare biserică îşi realizează catolicitatea sa atunci când este în comuniune cu celelalte biserici."[4] În final, se menţionează problemele pe care bisericile ar trebui să le abordeze permanent:

a) În ce măsură poate fiecare biserică să discearnă expresia fidelă a credinţei apostolice în propria sa viaţa, rugăciune şi misiune, şi în cele ale altor biserici?

b) Unde anume percepe fiecare biserică fidelitatea faţă de Hristos în credinţa şi viaţa altora?

c) Recunoaşte fiecare biserică un model comun al iniţierii creştine, întemeiat pe Botez, în viaţa altora?

d) De ce cred unele biserici că este necesar, altele că este permis, altele că nu este posibil să ne împărtăşim la Cina Domnului cu cei ce aparţin altor biserici?

e) În ce moduri poate fiecare biserică să recunoască hirotoniile altora?

f) În ce măsură poate fiecare biserică să împărtăşească spiritualitatea celorlalte biserici?

g) Cum va sta fiecare biserică împreună cu celelalte pentru a se confrunta cu hegemoniile sociale, politice, cu persecutarea, opresiunea, sărăcia şi violenţa?

şi volumul *One, Holy, catholic and Apostolic. Ecumenical Reflections on the Church*, Faith and Order Paper no. 197, Geneva, 2005, 270 p., editor responsabil Tamara Grdzelidze.

[3] În sensul originar al cuvântului folosit în Crez, *katholiken Ekklesian*, adică în conformitate cu întregul, deplină – *n.n.*

[4] Bineînţeles că ortodocşii nu suntem de acord cu această afirmaţie decât parţial. Doar Biserica Ortodoxă este deplină, celelalte biserici sunt nedepline, dar le numim totuşi biserici datorită faptului că nu au rupt total legătura de credinţă cu Biserica Una Sancta, Biserica Ortodoxă.

h) În ce măsură va participa fiecare biserică la misiunea apostolică a celorlalte?

i) În ce măsură poate fiecare biserică să împărtăşească cu celelalte edificarea credinţei şi educaţia teologică?

j) Cât de mult poate fiecare biserică să participe la rugăciunea comună şi la cultul altora?

Plenul a mai primit spre aprobare raportul Comitetului pentru chestiuni publice (*public issues*) care a cuprins:

1. Declaraţia privind America latină
2. Declaraţia despre riscul la care sunt supuse anumite populaţii şi responsabilitatea de a le proteja
3. Declaraţia despre terorism, drepturile omului şi contra-terorism
4. Declaraţia despre reformarea ONU
5. Declaraţia despre apă pentru viaţă
6. Nota despre eliminara armelor nucleare
7. Nota despre respectul reciproc, responsabilitatea şi dialogul cu oameni alte religii.

De asemenea, s-a primit raportul Comitetului pentru programe, în care se recomandă ca raportul intitulat *De la Harare la Porto Alegre*, să fie receptat cu apreciere de Adunarea generală. Apoi se prezintă priorităţile CEB:

- promovarea căutării autentice a iertării şi reconcilierii, dezvoltarea unor relaţii mai profunde prin dialog teologic şi împărtăşirea resurselor umane, spirituale şi materiale;
- facilitarea mărturiei comune, exprimarea angajamentului pentru diakonie în servirea nevoilor umane
- impulsionarea creşterii unei conştiinţe ecumenice
- asistarea reciprocă în relaţiile cu persoane de alte religii; şi
- susţinerea înnoirii şi dezvoltării prin unitate, cult, misiune şi servire.

S-a spus clar că nu se pot accepta decât mijloace ne-militare de reacţie la terorism. S-a reafirmat, apoi, conţinutul documentului „Înspre o înţelegere şi o viziune comună a CEB"(CUV); s-a subliniat importanţa accesului tinerilor în forurile de conducere ale CEB, precum şi importanţa contribuţiei femeilor, indigenilor, persoanelor cu disabilităţi şi a celor ce sunt marginalizaţi în viaţa, activitatea şi procesul decizional al CEB. Accentul va fi pe unitate, spiritualitate şi misiune. Un rol determinant îl are formarea ecumenică, ce include rolul CEB în crearea unor „spaţii sigure" pentru întâlniri trans-culturale şi trans-teologice. O prioritate majoră este justiţia globală, denunţarea scandalului unei lumi divizate de bogăţie şi sărăcie, de folosirea abuzivă a ştiinţei şi noilor tehnologii, de pandemia HIV – AIDS. Este nevoie stringent de glasul public şi de mărturia profetică a CEB în lumea de astăzi.

Un impact deosebit l-au avut prezentările în plen facute de personalităţi marcante. Laureatul premiului Nobel pentru pace, arhiepiscopul din Africa de Sud Desmond Tutu, a afirmat, într-un vibrant cuvânt adresat Adunării în cadrul plenarei despre

unitatea Bisericii, că „putem fi oameni doar împreună". „O Biserică unită nu este o opţiune suplimentară" ci este „absolut necesară pentru mântuirea lumii lui Dumnezeu". Vorbitorul a adus calde mulţumiri CEB şi în special Programului său pentru Combaterea Rasismului, care a contribuit la dispariţia regimului de apartheid în Africa de Sud. CEB „a demonstrat grija lui Dumnezeu pentru unitate, pentru armonie, pentru comuniune". CEB trebuie să celebreze succesul pe care l-a avut în înfrângerea apartheid-ului, deoarece nu a fost inspirat „de o ideologie politică, ci de imperativele biblice şi teologice". Apartheid-ul a durat aşa de mult pentru că Biserica este divizată, iar Dumnezeu o cheamă la unitate. Iisus a spus atât de clar că „Dumnezeu este Tatăl nostru, că toţi aparţinem unei singure familii, deoarece în această familie toţi, nu doar unii, sunt membri. Bush, bin Laden, toţi aparţin..." Cu privire la relaţiile cu musulmani a spus: „Sper că CEB va propovădui faptul că *aderenţii* unei religii sunt buni sau răi, nu credinţa. Nici o credinţă nu spune: Noi credem în nedreptate sau violenţă."

Arhiepiscopul de Canterbury, Dr. Rowan Williams, a vorbit Adunării în cadru plenarei despre identitatea creştină şi pluralismul religios. Creştinii ocupă, într-o lume a pluralismului convingerilor, un loc „atât promiţător, cât şi foarte riscant". Trebuie respinse eforturile agresive de a-i converti pe cei de alte credinţe, spunând: „Nu suntem chemaţi să câştigăm competiţii sau argumente în favoarea 'produsului nostru' pe o piaţă religioasă." A amintit apoi cu admiraţie despre „curajul cu care creştinii continuă – în Egipt, in Pakistan, în Balcani, şi chiar în Iraq – să caute căi pentru a lucra împreună cu semenii necreştini". Există încă multă violenţă împotriva creştinilor în zonele amintite, dar şi în India şi în alte regiuni. A spus apoi că identitatea creştină „aparţine unui loc pe care Iisus ni-l desemnează." Creştinii nu ar trebui să-şi aroge în primul rând cunoaşterea absolută, ci o perspectivă unică în măsură „să transforme rănile şi temerile noastre cele mai adânci şi astfel să schimbe lumea la nivelul cel mai important. Este o perspectivă care depinde de faptul de a fi acolo unde este Iisus, sub autoritatea Sa, împărtăşind 'respiraţia' vieţii Sale, văzând ceea ce vede El". A urmat un îndemn de a recunoaşte ceea ce este comun în credinţa noastră şi a altora. „Uneori când noi îi privim pe semenii noştri de alte tradiţii, este ca şi cum am vedea în ochii lor o reflecţie a ceea ce noi vedem; ei nu folosesc cuvintele pe care noi le folosim, dar ceva este profund recognoscibil". În privinţa dialogului inter-religios liderul spiritual al tuturor anglicanilor a spus că există două poziţii care nu sunt folositoare: una este aceea de a pretinde deţinerea exclusivă a adevărului, iar cealaltă de a spune că toate religiile sunt la fel de bune. Este de notat faptul că Arhiepiscopul de Canterbury a fost implicat în dialogul cu musulmanii, în special după începerea războiului din Iraq, şi a făcut eforturi majore pentru a nu transforma un război ce are un evident caracter economic, într-unul religios, între creştini şi musulmani, care ar fi devastator. Este de notat că la Porto Alegre au fost invitaţi şi reprezentanţi ai marilor religii ale lumii, unii dintre ei s-au adresat cu emoţie plenului. Să nu uităm că ne aflǎ în plin deceniu consacrat de CEB depăşirii violenţei, şi conflictele stimulate de cei rău-voitori pe tema diferenţelor religioase sunt cele mai periculoase. Nu avem alternative la dialog şi colaborare paşnică.

În cuvântul său adresat plenului, preşedintele Republicii Brazilia, Luiz Inacio Lula da Silva, a mulţumit de la început CEB pentru coducerea eforturilor în vederea edificării „unei lumi paşnice". A amintit cu gratitudine de implicarea CEB în anii '70 şi '80 când Brazilia era sub regim dictatorial. CEB a oferit nu doar încurajare morală şi spirituală, ci a demonstrat solidaritate activă şi sprijin efectiv în eforturile locale de a apăra demnitatea umană şi libertatea. A prezentat apoi pe larg situaţia din Brazilia cu o populaţie de 180 de milioane. Peste 20 de milioane nu au încă acces la electricitate, foarte mulţi nu beneficiază de educaţie, asistenţă medicală; este încă multă sărăcie, dar s-au făcut progrese importante şi perspectivele ar fi bune.

În afara, sau în paralel cu plenarele, participanţii au avut posibilitatea să ia parte la multe şi variate conversaţii ecumenice şi la „mutirao", cuvânt în limba portugheză care s-ar putea traduce în limba română prin „şezătoare", sau seminar pe o anumită temă de larg interes. Temele abordate la conversaţiile ecumenice au fost: „Scandalul sărăciei şi inegalitatea crescândă"; „Misiune pentru comunităţi generatoare de tămăduire şi reconciliere"; „Provocări pe drumul spre unitate: În căutarea unui răspuns ecumenic pentru zilele noastre"; „Pluralismul religios este adoptat sau provoacă teamă"; „Tineretul în acţiunea de transformare a cadrului ecumenic"; „Apariţia de noi forme de ecumenism"; „Sexualitatea umană: Trup şi suflet; Lume şi Biserică"; „Viaţa publică, religie şi politică: ambiguităţi şi posibilităţi"; „Răspunsul bisericilor la noile ameninţări la adresa păcii şi securităţii umane"; „Provocări contemporane la adresa diakoniei: În căutarea unui răspuns ecumenic"; „A deveni o comunitate de femei şi bărbaţi: Învăţând din modalităţile femeilor de a fi biserică"; „Menţinerea credinţei într-o lume cibernetică: Comunităţile creştine şi noile tehnologii"; „Protejarea vieţii oamenilor şi demnitatea umană"; „Co-existenţa în cadrul creaţiei lui Dumnezeu: Grija pentru resursele pământului"; „Depăşirea ameninţărilor la adresa sănătăţii umane în contextul HIV/SIDA"; „A mărturisi sfinţenia vieţii: Bioetica şi provocările noii tehnologii"; „Toleranţă zero pentru violenţa împotriva femeilor şi copiilor"; „A călători întru adevăr, a vorbi cu putere"; „Zidirea de comunităţi ospitaliere; Răspunzând migraţiei"; „Agenda rasismului: O prioritate pentru biserici"; „Trecutul şi noua căutare a formării ecumenice"; „Persoane cu disabilităţi: O Bserică a tuturor şi pentru toţi"[5]. Sesiunile „mutirao" au acoperit, de asemenea o vastă arie de teme şi preocupări, de la problema castelor în India, la globalizare şi problema resurselor; de la relaţiile CEB cu Biserica romano-catolică şi cu penticostalii, la succesul Comisiei speciale pentru participartrea ortodocşilor la CEB; de la violenţa împotriva femeilor şi copiilor, la eradicarea sărăciei şi muncă demnă, şi multe altele.

Este important de notat că participanţii ortodocşi şi cei ortodocşi orientali am avut o întâlnire cu discuţii importante. S-a subliniat nevoia de a fi nu doar reactivi la provocările lumii, ci şi pro-activi, adică este foarte important să se manifeste duhul profetic călăuzitor pentru o lume tulburată de diverse valuri. Am înţeles cât de importante

[5] V. trad. rom. a documentului „A Church of all and for all" („O Biserică a tuturor şi pentru toţi") în *Anuarul Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu*, III (XXVII), 2002-2003, pp. 218-249.

sunt întrunirile ecumenice. Avem posibilitatea să ne exprimăm credinţa, să devenim conştienţi că nu suntem cunoscuţi, aşa cum am crede noi, dar şi că nu suntem uniţi, noi ortodocşii, aşa cum ar trebui să fim.

Mesajul celei de a IX-a Adunări generale a CEB este scris în forma unei impresionante rugăciuni în care se cere iertare lui Dumnezeu pentru lipsa unei opoziţii hotărâte faţă de distrugerea mediului înconjurător, sărăciei, rasismului, castismului, războiului şi genocidului. Dar se şi mulţumeşte pentru binecuvântările şi semnele de speranţă, iar în încheiere am rostit:

„Transformă-ne pe noi pe măsură ce ne oferim pe noi înşine pentru a putea fi partenerii Tăi în lucrarea de transformare, pentru a face eforturi în vederea unităţii depline, vizibile a Bisericii celei una a lui Iisus Hristos, pentru a deveni semenii tuturor, în aşteptarea cu nerăbdare a deplinei revelări a împărăţiei Tale prin apariţia cerului nou şi a pământului nou."

Spre deosebire de Adunările generale precedente, când nu era posibil, astăzi există un *site* al Adunării cu imagini, documente şi cu înregistrări video, pe care sunt invitaţi cu căldură să-l cerceteze toţi cei interesaţi, sau care ar trebui să fie interesaţi: *www.wcc-assembly.info.*

Pr. lect. dr. NICOLAE MOŞOIU
(participant)

PROFESORUL ION COLAN ŞI GENEZA MUZEULUI SFÂNTUL NICOLAE DIN BRAŞOV

Printre cărturarii braşoveni din încercatul secol douăzeci se numără fără doar şi poate şi poate plurivalentul profesor Ion Colan, stimat, apreciat şi iubit pentru pasiunea şi hărnicia cu care se dăruia pe terenul vieţii cu care se dăruia pe terenul vieţii culturale. Pe acest teren s-a înscris cu brâul neastâmpărului din prima tinereţe, împins şi susţinut de darul energiilor moştenite.

A văzut lumina zilei în anul 1902 la Bran, zonă mirifică a naturii, dar şi a oamenilor deosebiţi în multe privinţe. Şi-a făcut studiile la liceul, astăzi colegiu, „Andrei Şaguna" din Braşov, printre fruntaşi şi a urmat Facultatea de litere şi istorie la Bucureşti, unde s-a distins ca un element destoinic, luându-şi licenţa cu calificativul maxim prin susţinerea tezei: „Viaţa şi opera lui Ioan Barac". Conducerea Primăriei Braşov aflând despre calităţile tânărului licenţiat, i-a oferit o bursă în Italia pentru studii speciale în domeniul biblioteconomiei, bibliografiei, arhivisticii şi muzeologiei. Cu frumoasa pregătire şi cu elanul tinereţii se încadrează în rodnică activitate a Despărţământului Astrei din Braşov, unde desfăşoară o deosebit de bogată activitate, cu frumoase rezultate. Se remarcă în primul rând prin organizarea primei biblioteci publice, dar în mod excepţional prin organizarea societăţii „Astra", a conducerii tipografiei, a cinematografiei şi secretariatului Despărţământului Astrei. În calitate de conducător al Despărţământului Astra, a organizat conferinţe, seri ţărăneşti şi culturale, la care participau cele mai distinse personalităţi culturale din toată ţara, în cercul cărora se afla cu adevărat acasă. Un timp a fost redactor şef al Gazetei de Transilvania şi a scos chiar volume „În slujba dreptăţii", dând dovada unui talent de ziarist. În anul 1935 publică un volum despre „Casina Română", la împlinirea a o sută de ani de existenţă a acestei societăţi culturale „una din cele mai vechi societăţi ardelene, a unui oraş aşezat pe timpuri la margine de ţară, lipit de ţara mamă ca să-i simţi bătăile inimii" (Ion Colan, *Casina Română*, 1935, p. 6).

Războiul care a însângerat Europa şi ţara noastră s-a oprit doar cu tunurile şi bombele, iar liniştea şi pacea tot nu s-au aşezat, ci, dimpotrivă, alte suferinţe şi dureri au apărut. Profesorul Ion Colan, cu sănătatea şubrezită şi istovit de încercările frontului războiului, este deţinut în lagărul de la Caracal şi la diferite închisori comuniste, deşi nu a făcut politică de partid, ci doar activitate culturală în haină naţională, pe bună dreptate constatat ulterior (*cf.* Horia Salcă, ziarist). Pentru pâinea cea de toate zilele a fost nevoit să muncească efectiv ca tâmplar.

În anul 1957 mitropolitul academician Nicolae Colan, profund cunoscător al realităţilor de bunuri culturale şi artistice de la biserica Sf. Nicolae din Braşov, precum şi a dorinţei mai vechi, exprimată şi de marele istoric şi om de cultură, care a fost profesorul Nicolae Iorga, de a se înfiinţa un muzeu al bisericii Sf. Nicolae, s-a decis pentru realizarea acestui muzeu. Astfel, în urma unor consultări şi înţelegeri, privind o serie de posibilităţi materiale şi de altă natură, cu parohul bisericii Sf. Nicolae, care avea asupra sa inventarul tuturor bunurilor culturale şi artistice, adică documente istorice, arhiva istorică, biblioteca şi obiecte de cult, toate de mare valoare, s-a stabilit ca profesorul Ion Colan, disponibil, să fie angajat cu organizarea muzeului bisericii Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului, fiind binecunoscută competenţa sa în acest domeniu. Totodată, s-a stabilit că parohia va fi ajutată de Arhiepiscopia din Sibiu şi de administraţia Oficiului protopopesc din Braşov.

De îndată s-a procedat, împreună cu parohul bisericii şi epitropia parohială, precum şi cu prof. Ioan Colan, la selectarea cu migală a tuturor documentelor, cărţilor, şi obiectelor menite a face parte din muzeu, bibliotecă şi arhiva istorică. Pentru confecţionarea mobilierului, mese sau dulapuri necesare pentru exponate, s-a apelat la atelierele „Decorativa" din Bucureşti.

Pregătirile şi lucrările au durat aproape trei ani, cu deplasări la Decorativa şi direcţia Monumentelor Istorice pentru aranjamente sau precizări, fiind deseori cercetaţi şi îndrumaţi, la faţa locului de mitropolitul de pie memorie, academicianul Nicolae Colan. Ne-am bucurat de generosul sprijin al Departamentului Cultelor şi organelor locale de stat.

Profesorul Ioan Colan şi-a întocmit cu sârguinţă propriul său plan de distins specialist, muncind mai mult singur, neavând încă angajat personal potrivit pentru muzeu.

Complexul muzeal, căci după multe frământări, în anul 1960 s-a reuşit înfiinţarea muzeului în felul următor: muzeul propriu-zis al bisericii Sf. Nicolae s-a amenajat în clădirea numită „Casa Barac", monument istoric, ce a fost deschis în primăvara anului 1961. Ne-am bucurat cu toţii, ostenitori şi colaboratori, în fel şi chip, de realizarea acestui aşezământ cultural, oglindă a trecutului istoric.

Datorită nu puţinelor imixtiuni străine în viaţa Bisericii mi-a fost dat să trec prin multe încercări în pastoraţia mea. O perioadă luminoasă şi roditoare de mulţumiri sufleteşti mi s-a hărăzit sub oblăduirea unui mitropolit înţelept şi în paralel o plăcută colaborare cu o personalitate de marcă din generaţia cărturarilor braşoveni, care nu a acceptat nici un fel de compromis şi a păstrat nestinsă flacăra iubirii de neam şi cultura naţională găsindu-şi locul de muncă după ani de închisoare, lângă vatra lui Coresi. Din păcate a plecat subit în lumea drepţilor şi a fost înhumat după rânduiala creştinească în preajma înaintaşilor de acelaşi crez, printre care Andrei Mureşan, Virgil Oniţiu, Andrei Bârsan şi alţii, în cimitirul din Groaveri, la biserica Sfânta Cuvioasă Paraschiva, la data de 29 aprilie 1969, cu discreţia, care l-a caracterizat toată viaţa. Cuvântul de „rămas bun", supravegheat şi cenzurat, rostit cu emoţie de parohul bisericii

Sf. Nicolae, cuprinde un sincer omagiu de recunoştinţă pentru exemplara osteneală şi colaborare la înjghebare şi organizarea muzeului bisericii Sf. Nicolae Braşov. Iată-l neschimbat, ci doar micşorat: „Odrăslit din tulpina spirituală a cărturarului Sextil Puşcariu, al cărui eminent discipol a fost, profesorul Ioan Colan s-a dăruit pe diverse planuri în bogata arie a culturii naţionale şi în chip deosebit şi-a adus contribuţia sa de muncă în valorificarea şi îmbogăţirea avuţiei noastre de tip braşovean, componenţă de seamă, ca luceafărul de dimineaţă, în constelaţia valorilor noastre pe bolta cerului românesc. În itinerariul vieţii sale, mereu incendiată de frământările tainice ale unei chemări tainice de apostol, i s-a înscris şi misiunea de a reactualiza într-o nouă formă nouă de apostol, tradiţia şi atmosfera culturală ce s-a născut sub streaşina bisericii Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului, în odăiţele modeste ale primei şcoli româneşti. Acestui iniţiat şi impulsionat cu doisprezece ani în urmă de cărturarul mitropolit Nicolae Colan şi sprijinit îndeaproape cu multă generozitate de Departamentul Cultelor şi-a închinat prof. I. Colan anii săi din urmă, cu abnegaţie şi strădanii duse până la limita jertfei, pentru care pricini îl socotim că face parte din rândul fondatorilor, a ctitorilor acestei instituţii culturale ce i-a fost dragă ca ochii copilaşilor săi. După modestele începuturi şi inerentele greutăţi ale oricărui început, bucurie mare a fost în sufletul prot. I. Colan când am reuşit, acum zece ani, să inaugurăm micul, dar sub raport valoric atât de bogatul nostru muzeu. Specialiştii sau simplii vizitatori s-au exprimat în termeni superlativi şi aprecieri măgulitoare faţă de felul în care este prezentat acest muzeu. În noua ipostază, prin adăugirea recentă, la parter, a tiparniţei coresiene şi a clasei lui Anton Pann, la cele două săli iniţiale de la etaj – numite sala Coresi şi sala Radu Tempea –, am beneficiat din plin şi eficient de sprijinul şi înţelegerea deplină a organelor locale de stat, care ne-au pus la dispoziţie şi o parte din spaţiul necesar pentru orânduirea sistematică a bibliotecii şi arhivei istorice, pentru care prof. Ion Colan avea elaborat un plan mai vast, urmând şi înfiinţarea unei secţii etnografice a Şcheilor, pentru care strânsese chiar o parte din material.

Spirit lucid şi bun organizator, a lăsat pecetea personalităţii sale asupra aşezământului cultural din Şchei, pe care avea de gând să-l ridice pe un piedestal şi mai înalt. Spirit coresian – prin hărnicie şi dragostea sa pentru slova românească – avea darul puţinilor aleşi de a evoca în felul său propriu măreţia trecutului, făcându-te să simţi şi să trăieşti bucuria prezentului şi certitudinea viitorului. Căci, prof. Ion Colan a înţeles perfect rostul şi menirea unui muzeu de profil istorico-cultural, transformând muzeul şi arhiva istorică a Şcheilor într-o adevărată catedră de istorie şi cultură naţională, la care a slujit cu pasiunea sacerdotală a Duneştilor şi Corbeştilor de altă dată.

Pe cât de puţinel şi firav la trup, pe atât de mare şi copleşitor ca voinţă şi putere de dăruire pentru propăşirea culturală a neamului său, prof. Ion Colan rămâne pentru noi toţi care l-am cunoscut sau am colaborat într-un fel sau altul cu dânsul, un exemplu de urmat în devotamentul său de slujire a intereselor superioare şi a valorilor care înnobilează şi înalţă fiinţa umană.

În unele instituții pentru a cărei ființare și propășire ai pus suflet din sufletul dascălului celui bun, te rugăm domnule profesor Colan să primești, acum la despărțire, un buchet de flori rare, florile recunoștinței noastre și a prețuirii unanime.

Iar pe Tine Doamne, Dumnezeul părinților și strămoșilor noștri smeriți, Te rugăm să rânduiești sufletul fratelui nostru călător, profesor Colan Ion, în ceata celor plăcuți Ție, în ceata vrednicilor dascăli plecați dintre noi, care s-au mistuit în minunata Cetate a Brașovului, ca făcliile Învierii, pentru luminarea și fericirea prin învățătură a poporului nostru românesc.

Pr. dr. IULIU AL. IȘA
Parohia Sf. Nicolae, Brașov

Episcop Vicar Visarion Răşinăreanu, *Logos şi Cultură*, Ed. Anestis, Sibiu, 2005, 262 p.

Aşa cum timpul a statornicit, Mitropolia Ardealului cea mult încercată de-a lungul zbuciumatei sale istorii a avut ca întâi-stătători o pleiadă impresionantă de mari învăţaţi, de mari oameni de cultură (teologi şi nu numai), care au avut la rândul lor de multe ori un rol de-a dreptul providenţial, aici, în inima acestei ţări pe care mulţi au râvnit-o şi mulţi şi-ar fi dorit s-o vadă anulată pe vecie ca identitate istorico-geografică şi etnică. Am putea să cităm astfel fără să greşim, nume ca cele ale mitropoliţilor: Andrei Şaguna, Nicolae Bălan, Nicolae Colan, Nicolae Mladin, sau ca cel al regretatului şi vrednicului de pomenire mitropolit Antonie Plămădeală, cel care a dat şi binecuvântarea arhierească pentru publicarea prezentului volum.

Prea Sfinţitul Episcop Visarion Răşinăreanu, ales în anul 1997 ca vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, face prin lucrarea de faţă, proaspăt ieşită de sub teascurile tipografiei, proba faptului că se încadrează pe aceeaşi linie şi/sau în aceeaşi tradiţie transilvană a slujitorilor altarului străbun, preocupaţi atât de viaţa liturgică şi spirituală a păstoriţilor, cât şi de cultivarea şi sporirea lor intelectuală.

Aşa cum se precizează de către autor încă din nota introductivă, cartea cu titlul: „Logos şi Cultură", apărută la Editura Anestis din Sibiu, este alcătuită din studii şi articole apărute de-a lungul timpului „în diverse reviste bisericeşti locale sau centrale", strângerea lor într-un volum compact fiind realizată cu scopul de a oferi cititorilor (preoţi şi mireni deopotrivă) oportunitatea unei lecturi utile în vederea lămuririi sau aprofundării unor teme de interes general din „istoria dogmelor şi a Bisericii noastre". Şi nici că se putea o asociere mai potrivită decât aceea pe care o realizează P.S. Visarion prin titlul pus în fruntea acestei colecţii şi anume: asocierea Logosului – Care a făcut şi prin Care s-au făcut şi fiinţează toate şi, totodată, a Celui Care ne dă identitatea religioasă de „creştini" –, cu Cultura, această „entitate" atât de complexă care, nouă, românilor ne conferă identitate etnică, de neam în a cărui „matrice stilistică", aşa cum intuia Lucian Blaga, gestează filonul veşniciei.

„Logos şi Cultură" este una dintre acele cărţi de care se poate spune că este întotdeauna nevoie. Fără a avea pretenţia şi rigorile unui catehism, ea încorporează totuşi acea componentă care o face să fie realmente o carte de popularizare a dreptei credinţe, cu un limbaj accesibil ce mijloceşte o adresare largă dar, în acelaşi timp, şi cu un pronunţat caracter apologetic. Orientarea spre istoria dogmelor îi dă astfel posibilitatea P.S. Sale Visarion, să abordeze în paginile cărţii subiecte în care îşi găsesc tratare mari teme ale teologiei ca: triadologia, soteriologia, ecclesiologia, mariologia, eshatologia, cinstirea Sf. Cruci, a Sf. Icoane, a Sfinţilor, etc., pentru a aminti doar câteva dintre toate cele care se oferă ochilor şi minţii cititorului pe măsură ce parcurge paginile prezentei lucrări.

Totodată, prin modul în care sunt expuse temele alese de autor pentru alcătuirea volumului, se poate observa intima comuniune dintre Logos/Cuvânt şi Cultură, căreia El, Logosul, îi dă viaţă. Astfel, încă în prima temă a cărţii: „Cinstirea Sfintelor icoane în scrierile

Sf. Gherman I Patriarhul Constantinopolului", P.S. Visarion, arătând că Sf. Gherman este „prima voce a tradiției care ia atitudine împotriva noutăților iconoclaste" (p. 17), redă unul din elementele argumentației Sfântului, respectiv citarea exemplului statuii din orașul Paneade (ridicată în amintirea vindecării femeii cu scurgere de sânge) lângă care cresc ierburi care vindecă. În acestea Sf. Gherman vede puterea lui Dumnezeu Care Se folosește de „obiceiul păgânesc" al ridicării de statui pentru „a se arăta prin el un timp îndelungat minunea bunătății Sale" (p. 33).

În continuare, după ce subliniază importanța dogmatico-simbolică a „Mărturisirii de credință" și a „Enciclicii" Mitropolitului Marcu Eugenicu al Efesului (p. 42-77), autorul abordează „Învățătura despre Maica Domnului la Nicolae Cabasila", temă în care, îndrăznim să spunem, se simte respirația unei râvne deosebite pentru cea „mai cinstită decât heruvimii". Și aici, prin evocarea personalității lui Nicolae Cabasila, P.S. Sa Visarion Rășinăreanu are posibilitatea să sublinieze convergența dintre cei doi termeni ai titlului cărții sale, pe de o parte prin deschiderea lui Cabasila spre domeniile predilecte ale lumii profane ca: filosofia, retorica, poetica, domeniul social-politic (p. 85), iar pe de alta, prin caracterul unic al acestui scriitor al Bisericii, care „propune calea misticii liturgice, cultuale și sacramentale, care urmărește unirea formelor sensibile ale cultului divin cu viața duhovnicească" (p. 83).

În paginile în care este luată în discuție tema „Factorilor istorici și personali în geneza Bisericilor Ortodoxe Orientale" (p. 159-180), găsim exprimări precum: „Creștinismul devine (...) factorul cel mai important de unificare și coeziune ..." (p. 163), sau: „... toate controversele teologice cu toată gama lor de motive și mai ales cu urmările lor interesau deopotrivă atât Biserica, cât și Statul" (p. 164). Acestea și altele asemenea acestora s-ar cuveni să atragă atenția celor care se întreabă despre rostul creștinismului în lume, sau despre cum ar trebui să fie raporturile dintre Biserică și Stat/Societate. Cât privește raportarea creștinilor înșiși la Biserica lor, P.S.Visarion consideră că experiența trecutului este o „lecție și totodată o ispășire a greșelilor" - făcute în trecut sau actuale - astfel încât „a trebuit să cunoaștem pe viu primejdia dezbinării, ca să putem înțelege că Iisus Hristos este unul și același pentru toți și importanța marii porunci a unității proclamate și lăsate nouă ca testament sacru de către Mântuitorul" (p. 179). Totodată, înțelegerea importanței acestei porunci ne-a demonstrat, nouă, românilor dar și altora - așa cum reiese din paginile consacrate în carte Bisericii Albaniei - că orice formă de constrângere și opresiune spirituală poate fi învinsă „prin harul lui Dumnezeu și prin credința credincioșilor" (p. 202).

Cel de-al doilea pol de interes sau cea de-a doua temă majoră a cărții „Logos și Cultură" este, așa cum se amintea la începutul acestei recenzii: „istoria Bisericii noastre". Și în ce privește acest aspect putem spune că se face foarte bine vădită preocuparea P.S. Sale Visarion de a scutura colbul trecutului și de a scoate din întunericul uitării prin cuvinte care trădează pe alocuri emoție și reverență, personalități ale culturii noastre naționale ce poartă marca sublimului. Nu poate fi decât lăudabilă această abordare a istoriei Bisericii și a neamului prin prisma personalităților ce au făcut uneori această istorie, deoarece în acest fel ni se dă posibilitatea nouă, celor de azi, să ne orientăm spre acele modele ce au într-adevăr ceva concret și consistent de oferit: exemplul propriei vieți, spre deosebire de vedetele extrem de mediatizate ale prezentului, a căror valoare stă de cele mai multe ori doar în reclama care li se face și în nimic mai mult. În acest sens, de la Mitropolitul Andrei Șaguna am putea învăța să vedem în cultură și în culturalizarea oamenilor „cheia de aur a emancipării naționale și sociale a unui popor" (p. 183); o dată cu Mitropolitul academician Nicolae Colan am avea

oportunitatea să afirmăm şi noi că nimic nu a „adus în casa cea duhovnicească a românului, mai multă lumină decât Cazania Mitropolitului Varlaam" (p. 127).

La toate cele despre care am vorbit anteior se adaugă consideraţiile autorului referitoare la obiceiurile, datinile, tradiţiile izvorâte toate dintr-un autentic fond sufletesc etnic penetrat de fiorul sacru al creştinismului (p. 229). P.S Visarion accentuează îndeosebi faptul că noi avem datoria sfântă de a le conserva şi transmite „generaţiilor viitoare tot atât de curate, tot atât de pline de simţire duhovnicească şi tot atât de dătătoare de noi speranţe întru dobândirea vieţii celei noi" (p. 240), cum le-am primit de la moşii şi strămoşii noştri.

Mai adăugând la cele spuse şi faptul că fiecare temă tratată are la sfârşit bibliografia folosită în vederea lămuririi apectelor vizate, nu sperăm decât că cititorii vor dobândi folos sufletesc de pe urma lecturii unei cărţi semnate de un veritabil slujitor al Logosului, iubitor şi păstrător al Culturii.

Pr. Vasile Gafton

Dr. Antonie Plămădeală, *Visarion Puiu. Corespondenţă*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Sibiu, 2005, 182 p.; Dr. Antonie Plămădeală, *Visarion Puiu. Documente*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Sibiu, 2005, 152 p.

La Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe din Sibiu au apărut alte două volume dedicate memoriei mitropolitului Visarion Puiu. Faptul că ambele volume sunt rodul aceleiaşi surse şi tratează în esenţă aceeaşi problemă au determinat recenzarea lor comună. Putem afirma, că volumele de faţă fac legătură directă cu lucrările dedicate de istoricii Dumitru Stavarache şi Ion Negoescu aceluiaşi ierarh, lucrări ce tratează profilul ecumenic al mitropolitului Visarion Puiu, tot pe bază de documente şi corespondenţe.

În primul volum autorul înfăţişează într-un studiu introductiv viaţa şi activitatea mitropolitului Visarion Puiu, punând accent mai ales pe realizările sale în calitate de ierarh, atât în ţară, dar şi în perioada de exil. Indiferent de statutul său, mitropolitul Visarion Puiu a desfăşurat o activitate şi o lucrare de organizare, dar şi păstorire, atât a credincioşilor din ţară dar şi a diasporei române din Apusul Europei. Nu trebuie uitat că exilul său este datorat atât misiunii sale din Transnistria, precum şi scrisorii adresate lui Stalin, în care acuză persecutarea Bisericii din Uniunea Sovietică. Această poziţie îl fac indezirabil pentru noua putere politică din ţară, unde este condamnat la moarte în 1946, de către un „tribunal al poporului".

În privinţa „provenienţei documentelor şi a corespondenţei, autorul aminteşte faptul că au fost descoperite personal „*într-o cameră lipsită de lumină, din subsolul mănăstirii Antim*", fapt ce a determinat analizarea, şi, în cele din urmă, elaborarea unei lucrări, în două volume, în acest sens.

Prin apariţia volumului de corespondenţă, primită de Visarion Puiu în exil (este vorba evident doar de o parte a acestei corespondenţe), s-a dorit o reabilitare a marelui mitropolit, după ce în prealabil el a fost reabilitat, la 25 octombrie 1990, de către Sinodul Bisericii Ortodoxe Române, prin ridicarea sentinţei de caterisire din 28 februarie 1950.

Cele 147 de corespondenţe ne oferă o imagine a omului, a patriotului, a ierarhului Visarion Puiu, implicat activ în toate problemele ce priveau Biserica şi neamul din care făcea parte. De aceea nu trebuie să surprindă faptul că între aceste corespondenţe numele unora dintre corespondenţii săi este mai frecvent, spre exemplu Gheorghe Bezviconi, care îi trimite 19 scrisori, sau preotul C. Dron cu şapte scrisori, dar şi cu monahul Arsenie

Cottea, Ion Simionescu, respectiv Alexandru Lepădatu, cu cinci scrisori fiecare. În schimb, dintre ierarhii români a primit o corespondenţă mai bogată de la episcopul Nicodim Munteanu (de patru scrisori).

Aşadar corespondenţa a fost diversă, şi, deci, şi preocupările acestor corespondenţe au fost diferite, plecând de la problemele teologice şi culturale, continuând cu cele de formarea a teologilor, dar şi cele ce priveau viaţa monahală, cea politică şi implicit naţională. Cu fiecare corespondenţă ne apropiem mai mult de contextul epocii, dar şi de personalitatea celui care a fost mitropolitul Visarion Puiu.

Cel de al doilea volum este dedicat documentelor, care au fost descoperite de către autor tot la mănăstirea Antim. De această dată rezultatul cercetării fondului arhivistic este direcţionat în special spre partea autobiografică. Avem astfel şansa ca, în calitate de cititori, să îl cunoaştem mai bine pe mitropolitul Visarion Puiu, dar mai ales să îi putem aprecia activitatea dedicată slujirii Bisericii şi neamului din care a făcut parte.

Dintre documentele cele mai importante menţionăm în primul rând un material autobiografic intitulat „Însemnări din viaţa mea", apoi un „Calendar"cu scurte însemnări din trecutul vieţii sale, un „Adaos" la Calendar (privind mai ales activitatea ca mitropolit al Bucovinei), un „Jurnal" personal pentru perioada anilor 1942-1943 (este reliefată activitatea din Transnistria).

Partea intitulată sugestiv, „Însemnări din viaţa mea", conţine un număr de 13 documente, cu date diverse: de la perioada studiilor seminariale şi universitare din Iaşi, respectiv Bucureşti, până la activităţile întreprinse ca ierarh, de la călătoria în Rusia şi până la acţiunile din Transnistria. Tot în aceste documente sunt reliefate alte aspecte ale activităţii lui Visarion Puiu: munca efectuată în Ministerul Cultelor, îndeplinirea funcţiei de director la Seminarul Teologic „Sfântul Andrei" din Galaţi, pentru ca aceeaşi funcţie să o îndeplinească la Seminarul Teologic din Chişinău.

Celelalte documente ilustrează pe omul de cultură, cu vizibil interes pentru ţara sa, mai ales în ceea ce priveşte destinul politic şi naţional al acestuia. Pe această linie se înscriu, pe lângă documentele amintite, scrisorile: cea trimisă de către Visarion Puiu lui Nicolae Iorga, apoi cea expediată către patriarhul Nicodim, cea adresată lui Stalin, dar şi una trimisă Primului Ministru din ţară.

Toate aceste documente prezintă aspecte multiple, care conturează personalitatea mitropolitului Visarion Puiu în diferite momente ale vieţii sale, atât pentru perioada petrecută în ţară, cât şi pentru cea de exil. Cititorului îi rămâne să descopere personal dimensiunea acestei personalităţi. Iar aceste două volume constituie cu siguranţă un punct de plecare.

Drd. Sebastian Dumitru Cârstea

Dumitru Stavarache & Ion Negoescu, *Mitropolitul Visarion Puiu. Relaţiile cu Biserica anglicană. Documente*, Editura Publirom, Bucureşti, 2004, ediţie bilingvă, 176 p. fiecare ediţie.

Personalitatea de excepţie a mitropolitului Visarion Puiu face subiectul unei noi lucrări, tipărite la Editura Publirom. Însă de această dată autorii se opresc asupra unei perioade exacte de timp, şi mai ales asupra unui anumit subiect, cel al relaţiei cu Biserica anglicană, după ce în prealabil au văzut lumina tiparului alte două lucrări, dedicate înţelegerii vieţii şi activităţii lui mitropolitului Visarion Puiu. Este vorba de: Dumitru Stavarache, *Mitropolitul Visarion Puiu. Documente din pribegie (1944-1964)*, Editura Moldopress, Paşcani, 2002,

446 p.; Mitropolit Visarion Puiu, *Însemnări din viața mea*, (ediție îngrijită de Dumitru Stavarache și Gheorghe Vasilescu), Editura Trinitas, Iași, 2004, 180 p.

În volumul de față ne este prezentat, după cum arăta, Î.P.S. Sa Daniel Cobotea, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *„Visarion Puiu, un român cu deschidere internațională foarte mare, este un om care apreciază valorile altor Biserici Ortodoxe surori și chiar ale altor Biserici de altă confesiune, păstrând însă cu fidelitate credința sa ortodoxă și dragostea față de neamul său"*. Acest fapt este reliefat mai ales din documentele rămăse, documente valorificate de autorii prezentei lucrări.

Privind valorificarea acestor documente, trebuie menționat faptul că Arhivele Naționale ale României au beneficiat pe de o parte de donații personale ale mitropolitului Visarion Puiu, documente create sau deținute de amintitul ierarh până în 1944. Toate aceste documente au stat la baza constituirii Fondului Visarion Puiu. Pe de altă parte, pentru perioada anilor 1944-1964, fondul menționat a fost completat de documente aflate în arhivele din afara României, din Germania și Italia, identificate și studiate de istoricul Dumitru Stavarache.

Prin spectrul acestor documente autorii își propun prezentarea relațiilor mitropolitului Visarion Puiu cu alte Biserici creștine. Tocmai de aceea nu surprinde faptul că Pr. James Ramsay, membru al Bisericii Anglicane, filiala București, semnează *Cuvântul înainte.* Aici este evidențiat misionarismul ecumenic al ierarhului român, dar mai ales contribuția sa remarcabilă la apropierea a două Biserici creștine, cea Ortodoxă Română și cea Anglicană. În schimb, *Studiul introductiv*, ne oferă nu numai o prezentare a biografiei mitropolitului Visarion Puiu, ci și un scurt istoric al relațiilor româno-anglicane anterioare ierarhului român, pentru ca accentul să fie pus tocmai pe consolidarea acestor relații în perioada de activare ca mitropolit a acestuia.

Partea ce mai consistentă din lucrare este destinată, după cum era de așteptat, *Documentelor.* Toate documentele sunt ordonate cronologic și sunt precedate de analiza conținutului lor, precum și de o listă cu rezumatul acestora. La sfârșitul fiecărui document se fac trimiteri la sursa arhivistică, sunt indicate date ce privesc sursa arhivistică, sunt menționate informații cu privire la document, traducere, limbă, semnătură etc.

Numeric este vorba de 45 de documente circumscrise anilor 1921-1954, adică de la începutul păstoririi în scaunul vlădicesc al Argeșului și inclusiv în timpul exilului, ce coincide cu perioada de fondare (1945) și conducere (1949-1954) a Episcopiei Ortodoxe Române din Europa Occidentală cu sediul la Paris.

Tematic, documentele acestui volum prezintă cititorului o diversitate de fapte și acțiuni istorice, se înțelege circumscrise aceluiași scop, adică al promovării și întăririi relațiilor dintre cele două Biserici. Ele cuprind: corespondența mitropolitului Visarion Puiu cu ierarhi și teologi anglicani; vizitele reciproce pentru o mai bună cunoaștere a realităților istorice (în acest sens remarcăm un ascendent al vizitelor din partea Bisericii anglicane, mai ales pe fondul păstoririi lui Visarion Puiu în scaunul mitropolitan al Bucovinei); un interes pentru promovarea culturală a clerului (de unde și preocuparea pentru acordarea de burse studenților. Reiese din aceste documente că a susținut pregătirea teologică a unor tineri români în Occident, în special în Anglia, Franța, Italia. A oferit însă și burse, pentru pregătirea seminarială și universitară a unor tineri din Anglia, Bulgaria, Grecia etc, văzându-se și prin această promovare culturală a tinerilor din țări diferite drept un promotor al ecumenismului); donații de carte și publicații bisericești, mai ales din partea mitropolitului Visarion Puiu; unele demersuri de natură filantropică, întreprinse de ierarhul român pe lângă Biserica anglicană pe fondul primei conflagrații mondiale, dar și demersuri ce vizau chiar sfera

politică, prin intervenţii la aceeaşi Biserică în vederea eliberării României de ocupaţia şi influenţa sovietică etc.

Prin toate aceste documente înţelegem că mitropolitul Visarion Puiu, în perioada sa de exil (1944-1964), a continuat să acţioneze pentru apropierea şi colaborarea Bisericilor creştine prin corespondenţă, dar şi alte mijloace adecvate, contacte directe, materiale publicate, în concordanţă cu poziţia sa de ierarh şi de patriot. Urmărea să pună în practică crezul său privitor la unitatea creştină, pe care o vedea posibilă. El însuşi mărturisea *„lumea secolului nostru* – scria mitropolitul Visarion Puiu în 1948 – *are nevoie de un creştinism unitar, cu fundamente dogmatice pure, aşa cum s-au păstrat în Ortodoxie, cristalizat în organizaţii administrative cum sunt acelea ale Catolicismului, şi purificat (nu prin toate, dar prin cele mai multe) prin criticile Protestantismului*".

Prin parcurgerea documentelor din această lucrare avem reliefată personalitatea unui mitropolit căruia contextul politic al vremii i-a fost defavorabil. Cu toate acestea a ştiut să îşi facă simţită lucrarea, atât în ţară, cât şi peste hotare, în perioada de exil. Iar dacă, la 25 septembrie 1990, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a anulat caterisirea promulgată la 28 februarie 1928, vrednicul ierarh a fost reabilitat în ochii cititorilor prin studiile şi lucrările dedicate memoriei sale. Acest lucru au reuşit să îl realizeze şi autorii prezentei lucrări prin intermediul unei excelente lucrări bilingve.

Drd. Sebastian Dumitru Cârstea

Dumitru Stavarache & Ion Negoescu, *Mitropolitul Visarion Puiu. Relaţiile cu Bisericile din Canada şi SUA. Documente*, Editura Publirom, Bucureşti, 2005, 320 p.

Iată că la editura Publirom apare cel de-al patrulea volum dedicat memoriei vrednicului de pomenire ierarhul Visarion Puiu (1879-1964). Şi de această dată volumul are drept autor, sau coautor, pe istoricul Dumitru Stavarache, după ce în prealabil au apărut: Dumitru Stavarache, *Mitropolitul Visarion Puiu. Documente din pribegie (1944-1964)*, Editura Moldopress, Paşcani, 2002, 446 p.; Mitropolit Visarion Puiu, *Însemnări din viaţa mea*, (ediţie îngrijită de Dumitru Stavarache şi Gheorghe Vasilescu), Editura Trinitas, Iaşi, 2004, 180 p.; şi Dumitru Stavarache&Ion Negoescu, *Mitropolitul Visarion Puiu. Relaţiile cu Biserica Anglicană. Documente (1921-1954)*, Editura Publirom, Bucureşti, 2004, ediţie bilingvă, română şi engleză, 176 p. fiecare.

Punctul de plecare a acestei lucrări a fost, pe de o parte, finalizarea cercetărilor începute prin lucrările anterioare, dar mai ales dorinţa de a se sesiza greşelile care s-au făcut în epocă asupra interpretării activităţii lui Visarion Puiu. Nu trebuie uitată aici nici contribuţia autorilor de valorificare a dezideratului de unitate creştin ortodoxă a exilului românesc prin Biserică, exil pe care mitropolitul Visarion Puiu a ştiut să îl ocrotească nu numai spiritual, ci şi administrativ.

Volumul de faţă, care conţine un număr de 114 documente, este dedicat relaţiilor cu Bisericile din Canada şi SUA, documente ce dezvăluie încă o dată rolul bine definit pe care Visarion Puiu l-a avut în consolidarea Bisericii strămoşeşti din afara graniţelor ţării. De fapt acest lucru reiese şi din mărturisea, pe care el însuşi o făcea, în scrisoarea adresată arhiereului Teofil Ionescu, la 1 septembrie 1955: *„Dumnezeu ştie... cu câtă sinceritate sufletească am dorit... sprijinirea prin Biserică a românilor risipiţi în ţările europene şi americane.*"

Conceput ca un volum de documente, autorul menţionează însă, într-un studiu introductiv extrem de concis, date despre viaţa şi activitatea lui Visarion Puiu, pentru ca apoi să ne ofere o analiză iniţială a conţinutului documentelor, o listă cu rezumatul acestora, practic o scurtă trecere în revistă a fiecărui document în parte. În ceea ce priveşte limba utilizată în aceste documente, menţionăm că ele au fost scrise majoritatea în limba română, iar cele câteva documente scrise în limbi străine au fost traduse. Din punct de vedere al provenienţei, majoritatea documentelor provin din arhiva personală a Mitropolitului Visarion Puiu.

Suntem introduşi în mod treptat nu numai în viaţa, ci mai ales în activitatea lui Visarion Puiu. Acest ultim aspect determină o mai bună înţelegere a personalităţii acestui mare ierarh şi patriot român *„admirat şi controversat* – aprecia Î.P.S. Sa Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, în anul omagial 2004 – *preţuit şi prigonit, autoexilat în 1944 şi condamnat la moarte, în contumacie, în 1946, el a fost totuşi prea mare ca să poată fi trecut cu vederea sau dat uitării. Personalitatea sa complexă şi dinamică trebuie înţeleasă în contextul timpului şi spaţiului în care a trăit şi a activat, dar dragostea sa faţă de Biserică trebuie preţuită în orice timp şi spaţiu ne-am afla*".

Fost episcop al Argeşului (1921-1923), apoi al Hotinului (1923-1935), mitropolit al Bucovinei (1935-1942) şi coordonator al Misiunii Ortodoxe Române din Transnistria (1942-1943), fondator (1945) şi conducător (1949-1954) al Episcopiei Ortodoxe Române din Europa Occidentală cu sediul la Paris, condamnat la pedeapsa cu moartea de Tribunalul Poporului din Bucureşti la 21 februarie 1946, depus din treaptă de către Sinodul Bisericii Ortodoxe Române (prin recunoaşterea episcopului Teofil Ionescu, hirotonit de Visarion Puiu, se arăta de fapt situaţia conjuncturală în care a fost pus Sf. Sinod de sistemul politic al timpului) la 28 februarie 1950, Visarion Puiu a continuat să se implice în viaţa Bisericii strămoşeşti, militând pentru înfiinţarea primei eparhii a românilor din America şi Canada. Acest lucru se desprinde mai ales din bogata sa corespondenţă. Mai mult decât atât, nu trebuie uitat nici faptul că el a ridicat şi susţinut acest punct de vedere şi în şedinţele Sfîntului Sinod. Mărturie stau cele două rapoarte ale sale „Episcopia românilor din America" din 12 decembrie 1925, respective „Tot pentru episcopia română din America", apărut într-un articol de presă la începutul anului 1926. În acest articol menţiona chiar condiţiile pe care trebuia să le îndeplinească viitorul episcop.

Toate cele 114 documente cuprinse în lucrare – din care remarcăm articole, apeluri, contribuţii la diferite reuniuni bisericeşti, dar mai ales bogata corespondenţă (corespondenţa sa reprezintă două treimi din totalul documentelor) cu personalităţile timpului –, ne introduc nu numai în contextul epocii, ci şi în problemele vizate, desigur de natură bisericească.

Dacă am încerca o periodizare a acestor documente, se poate remarca că limitele de timp sunt cele ale unei jumătăţi de secol (astfel, primul document este datat la 10 mai 1912, iar ultimul este datat la 4 noiembrie 1963), cu multe date şi informaţii ce privesc în special realităţi specifice exilului românesc, modul concret de raportare a credinciosului din SUA şi Canada la Biserica strămoşească, problemele inerente ale unui alt spaţiu social şi spiritual.

În privinţa conţinutului acestor documente, dar mai ales a corespondenţei, remarcăm faptul că se referă la: situaţia şi activitatea unor ierarhi, informaţii despre viaţa religioasă a românilor din exil, diferite propuneri ce vizau organizarea sau reorganizarea bisericească, dorinţa unei depline realizări a unităţii românilor din afara graniţelor ţării, felurite demersuri pentru înfiinţarea unei eparhii pentru românii din Canada, dar şi probleme ce priveau activitatea unor preoţi şi situaţia lor, aspecte ale vieţii monahale, precum şi propuneri de implicare

directă a unor personalităţi ale timpului în problema exilului românesc, eliberarea patriei-mamă de comunism şi modernizarea ei.

Desigur, dincolo de toată această varietate problematică, dar şi tematică, descoperim ideea centrală a unităţii de credinţă şi a aspiraţilor românilor de pretutindeni, atât a acelora din patria mamă, cât şi din exil, fie că este vorba de probleme de natură organizatorică a Bisericii, fie de formarea unui cler românesc adecvat misiunii sale. Aceste două aspecte se realizează pe un fond ecumenic, cu o totală fidelitate faţă de tradiţie şi în concordanţă evidentă cu respectarea normei de credinţă ortodoxă.

Practic, fiecare document dezvăluie o latură a personalităţii lui Visarion Puiu. Îl descoperim ca susţinător al numirii lui Policarp Moruşca (1883-1958), primul episcop al românilor ortodocşi din America, îi citim corespondenţa cu preoţii şi ierarhii din America şi Canada, anterior stabilirii sale în Franţa, dar îl vedem şi în corespondenţă cu arhiereul Teofil Ionescu, cu episcopul Andrei Moldovan, episcopul Valerian Trifa şi alţii.

Descoperim în toate acestea pe ierarhul Visarion Puiu, pe cel care a încercat în mod constant să lupte pentru interesele Bisericii strămoşeşti, chiar aflat în afara graniţelor ţării. După ce, la 25 septembrie 1990, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a anulat caterisirea promulgată la 28 februarie 1950, reabilitându-l, el este reabilitat prin lucrările istoricilor, deci, implicit şi prin lucrarea de faţă, în faţa cititorilor, a celor avizaţi să cunoască realităţile istorice prin care a trecut poporul român.

Drd. Sebastian Dumitru Cârstea

Dr. Vasile Oltean, *Prima şcoală românească din Scheii Braşovului*, Ed. Tipo Moldova, Iaşi, 2004, 171 p.

Apariţia volumului *Prima şcoală românească din Scheii Braşovului*, editată cu sprijinul Ministerul Educaţiei şi Cercetării, cu binecuvântarea Î.P.S. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, umple un gol în literatura de specialitate şi stinge o însetare de cunoaştere cu reverberaţii naţionale de însemnătate capitală.

Cartea reprezintă, de fapt, a 11-a apariţie editorială semnată de părintele profesor preot dr. Vasile Oltean, directorul Muzeului Primei Şcoli Româneşti din Scheii Braşovului. Ea se înscrie, după opinia noastră, între cele trei cercuri de cercetare ştiinţifică majoră, cărora părintele le-a consacrat de-a lungul anilor un timp îndelungat, onorându-le cu acribia analistului, înălţându-le cu viziunea cărturarului de seamă: Imnul naţional „Deşteptă-te Române", „Junii şi troiţele Braşovului", istoricul şi fundamentele învăţământului din Schei dezvoltat în ambianţa bisericii ortodoxe „Sf. Nicolae" din Braşov.

Fireşte, dintre aceste investigaţii complementare, tema în care se înscrie acest volum trebuie apreciată ca o cercetare de căpătâi. În primul rând pentru că autorul a desfăşurat-o într-o perspectivă îndelungată, căreia până acum i-a dedicat nu mai puţin de patru volume, un al cincilea, format din documente comentate, fiind tocmai în faza de pregătire pentru tipar. Cele patru apărute până acum în această serie sunt: *Întâia şcoală românească* (1980), *Acte, documente şi scrisori din Scheii Braşovului* (1981), *Şcoala românească din Schei* (1989) şi volumul de faţă, în care se restituie de fapt textul forfecat de cenzura comunistă din ultima fază a dictaturii.

Volumul de faţă constituie, astfel, o redactare monumentală pe 400 de pagini, organizată în cinci capitole: Biserica „Sf. Nicolae", Începuturile şcolii, Epoca tiparului coresian, Epoca umanistă şi Epoca fondării învăţământului gimnazial, prin entuziasmul organizator al proto-

popului Ioan Popazu. Autorul finalizează cartea cu patru corpuri conexe, care întăresc valoarea ei operaţională, în cadrul procesului de expunere pentru vizitatori: muzeul şcolii în imagini, însoţit de prezentările conexe, cronica şcolii pe scurt şi bibliografia ce cuprinde 159 de trimiteri.

Prin organizarea lui sistematică, şi prin concepţie şi viziune, proiectul apare, aşadar, ca o construcţie ştiinţifică impresionantă. Care îşi asumă critica obiectivă a izvoarelor, impunătoare prin trimiterile riguroase şi prin prezentarea documentelor, dar şi prin argumentaţia strânsă, prin concizia limbajului, complet lipsit de fanteziile baroce vetuste, prea cunoscute în literatura de acest tip. Prin asemenea categorii estetice lucrarea se apropie mai degrabă de ţinuta tratatului ştiinţific, exprimându-l semnificativ pe doctorul Vasile Oltean.

De bună seamă, apariţia unei lucrări de asemenea amploare pune şi câteva probleme de fond pentru dezbaterea ştiinţifică de specialitate. Dintre care aş reţine, pentru discuţia de faţă, viziunea autorului în legătură cu conceptul de şcoală şi, complementar, cu conceptul de limbă. În legătură cu aceste concepte de interes major pentru spiritualitatea românească, părintele Vasile pleacă de la enunţurile predecesorilor, care s-au exprimat în monografiile şi în studiile publicate înaintea lui: Andrei Bârseanu, *Istoria şcoalelor centrale române gr. or. din Braşov* (1902), unde se limitează conceptul la „o şcoală elementară, sau cel mult o şcoală de dieci, în care se învăţa scris-cititul şi cântările bisericeşti", şi Ştefan Bârsănescu, *Pagini nescrise din istoria culturii româneşti, sec. XI-XV* (1976), în care autorul face calificarea, complet nedreaptă şi incorectă, că şcoala din Scheii Braşovului a fost, pur şi simplu, „o şcoală de slavonie".

În raport cu aceste calificări, se vede clar că părintele Vasile Oltean lucrează cu un alt concept de şcoală. Pe lângă accentul diferit important, pe care autorul îl pune consecvent pe educaţia învăţăceilor în domeniul cântărilor bisericeşti – şi argumentează opţiunea cu editările timpurii ale cărţilor de cântări, de pildă *Octoihul* tipărit la 1570 – părintele Vasile remarcă existenţa unei biblioteci tot mai bogate pe lângă şcoală. Şi se referă la o bibliotecă ce cuprinde cărţi de învăţătură didactică, pe de o parte, dar şi cărţi liturgice, de morală, de filosofie şi de ştiinţe, nu în ultimul rând la acte şi documente foarte bogate şi de un fond cu însemnări numeroase făcute de diverşi scriptori pe marginea manuscriselor, nu mai puţin interesante în cunoaşterea mentalităţilor. Observaţiile părintelui Vasile consemnează complementar caracterul poliglot al oamenilor care se afirmă în acest mediu şcolar, mulţi dintre ei ştiutori de latină, greacă, de slavonă şi de germană, ca să nu mai vorbim de importanţa limbii române în exprimarea acestui orizont multicultural remarcabil. E însă de precizat că la şcoala din Schei funcţionau, pe lângă dascăli şi grămătici, tipografi, copişti, traducători şi diplomaţi, folosiţi şi plătiţi ca atare de magistratul Braşovului. Ei formează lungi generaţii de cărturari, cum sunt Popa Costea (1470), Popa Dobre (1541), Diacul Oprea (1580), Popa Iane, protopopul Mihai, până la Ioan Barac şi Anton Pann. Şi încheie serialul cu existenţa unor familii cum sunt Grid (1720), Eustatievici, Baran, Corbea, Hoban, Tempea sau Popazu, care sunt active în jurul şcolii din tată-n fiu, până la iniţiativa organizatorică de a finaliza acest proiect didactic naţional cu fondarea gimnaziului românesc din Braşov, iniţiat de protopopul Ioan Popazu şi susţinut de Andrei, baron de Şaguna, capul Bisericii româneşti din Transilvania.

Acest desen operaţional poate fi mai bine înţeles dacă îl asociem conceptului de limbă, în jurul căruia se organizează conceptul de şcoală în gândirea cărturarilor din Schei. Ştefan Bârsănescu avansase ideea că această şcoală ar fi fost „o şcoală de slavonie" . Ca să facem asemenea enunţuri ar fi necesar să avem în vedere anii şi locurile în care un asemenea enunţ ar putea fi operativ. Să spunem, de pildă, că despre o influenţă slavonă în biserica naţională românească s-ar poate vorbi din secolul X, însă doar pe anumite arii ale spaţiului vlah (deci al

vorbitorilor de latină), situat mai degrabă în sudul Dunării şi mai puţin probabil în Ardeal. Pe când ritul oficial bizantino-slavon este promovat în biserica românească de la 1257, ceea ce reduce mult exerciţiul slavoniei la o limită de numai două-trei sute de ani, în care cunoaşterea ei s-a impus între cărturarii români chemaţi să tipărească şi să frecventeze cărţile slavone, nu în rândul poporului drept credincios, care n-a practicat slavonia nici în bogăţia datinilor sau obiceiurilor naţionale, de pildă în colinde şi în frăţii de tot felul, cum sunt junii. Şi nici, cu atât mai puţin, în viaţa de familie sau în alte experienţe ale vieţii comunitare.

Pe de altă parte, conceptul de limbă, practicat de părintele Vasile este diferit şi de istoricul Nicolae Sulică (*Cea mai veche şcoală românească din cuprinsul României întregite*), înclinat să exceadă mult realitatea noţională. De altfel, scrisoarea boierului Neacşu de la 1521 adresată judelui Braşovului pune problema că între cărturarii din Şchei se vorbea, se scria şi se traduceau texte în limba română, cel puţin pentru interesele judelui braşovean, despre care nu avem date să presupunem că ar fi ştiut el însuşi limba valahilor din Schei. Însă părintele Vasile reţine elemente de limbă românească în scrierile popei Costea încă la 1477, pentru a face referinţe la scrieri în limba română începând cu 1495. Ceea ce confirmă credinţa diacului Oprea ca dascălii din Schei să-i instruiască pe tinerii învăţăcei mai vârtos româneşte, „ca să înţeleagă feciorii", deoarece „în limba streină nu înţelege nime". Însă diacul face numaidecât observaţia că dascălii, diecii şi preoţii, în calitatea lor de cărturari, trebuie să ştie măcar latineşte şi sârbeşte. Tot el precizează că la Şcoala din Schei veneau învăţăcei din toată Ţara Bârsei şi din toată Ţara Ardealului.

Ca să înţelegem însă complexitatea problemelor legate de şcoală şi de limbă în contextul bisericii naţionale româneşti, este necesar să evocăm aşezămintele creştine fondate de Constantin cel Mare, dacă nu, în mod direct, vieţile jertfelnice ale sfinţilor din Dobrogea, unde Sf. Apostol Andrei a răsădit învăţătura creştină. Şi unde Tomisul avea o arhiepiscopie la 369, ce administra într-o vreme 14 scaune episcopale, care au trimis reprezentanţi la conciliile ecumenice din primul mileniu creştin.

Nu numai în Dobrogea, ci şi în Ardeal biserica românilor avea o reţea de aşezăminte creştine. Între ele biserica de la Densuş, reclădită din piatra vechilor temple dacice, pe locul fostului monument al guvernatorului roman Longinus, arsă de năvălitori însă rezidită mereu, până în forma bisericilor voievodale binecunoscute, înconjurată şi ea de o salbă de instituţii bisericeşti în toată Ţara Haţegului.

Se ştie, de altfel, că în mediul acestor lăcaşe de cult au funcţionat tot timpul şi instituţii şcolare de diferite ranguri, în care se învăţa scrierea, cântatul imnurilor bisericeşti, trăiau copişti şi se făceau traduceri, în şi din limbi diferite, între care greaca (în Dobrogea) şi aşa numita latină vulgară (în Ardeal). La biserica din Râşnov, în care slujeau adesea preoţi crescuţi în şcoala din Scheii Braşovului, s-au găsit pe zidurile de sub acoperiş, învelite în prapori, o serie de manuscrise: unele într-adevăr în slava veche, însă altele, mai vechi, probabil din secolele X-XI, considerate a fi redactate într-un alfabet şi într-o limbă necunoscută. Or, la ora de faţă, după publicarea facsimilelor *Codexului Rahonczi*, cândva proprietatea familiei Batthyány din Transilvania, n-ar fi exclus să descoperim că suntem, în ambele cazuri, în faţa unor documente directe de limbă naţională (în latină vulgară, după cum erau numiţi de germani şi de alte neamuri chiar strămoşii noştri vlahi).

Asemenea realităţi documentare instrumentează o concluzie mai de mult afirmată. Aceea că limba liturgică naţională nu s-a format nicidecum în contextul slavon. Ea a izvorât din trei surse majore, la care cuvintele slavone s-au adăugat ca o influenţă generată de condiţiile

istorice date prin creştinarea bulgarilor şi prin necesităţile de a face un front comun împotriva năvălirilor neîntrerupte, când episcopia Romei, în loc să sprijine acest front creştin a emis excomunicarea de la 1054. Or, concluzia de fond, reflectată în limbajul liturgic al neamului românesc învederează că cele trei surse majore sunt de discutat în legătură cu izvoarele greceşti, din care provine şi conceptul strategic de ortodoxie (dar şi noţiunile de liturghie, apostol, episcop, potir, mănăstire, călugăr, sihastru, psalm, acatist, colivă, icoană). Lor li se adaugă, desigur, mărturiile lingvistice latine, care trebuie analizate într-un context cu totul special. Deoarece, pe de o parte, deducerea conceptului fundamental de biserică din latinul basilica, prezintă riscuri, atâta vreme cât la Tomis exista o întreagă administraţie condusă de basilei înainte de venirea romanilor în Dacia, ceea ce face posibilă presupunerea acestui termen între cuvintele limbii getice în care a scris versuri şi Ovidiu. De altfel, românii ar fi singurii care derivă cuvântul din latină, dat fiind că celelalte neamuri romanice au tradus conceptul de biserică după ekklisia - église, iglesia, chiesa. De bună seamă la aceste surse trebuie adăugată creaţia lingvistică naţională specifică, de un farmec cu adevărat indicibil: înviere, înălţare, Treime, Tată (cu sensul de Dumnezeu), Fecioară, (Fecioriţă Maică), Împărăţia lui Dumnezeu, Făcătorul Lumii, credinţă, rugăciune, suflet, lege (cu sensul de credinţă), a cununa, a cumineca, lăcaş, altar. Care sunt diferiţi faţă de latina apuseană, unde apar alţi termeni: asumtio, trinitas, pater, virgo (pentru Fecioară), symbolus, fides, creator mundi, regnum Dei. Bineînţeles că în acest context trebuie să asociem influenţa slavonă, prin care au pătruns în practica noastră de cult o serie de termeni de tipul: blagoslovenie, molitvă, praznic, prohod, pravilă, sfeştanie, a tâmosi, vecernie, utrenie, cazanie, ceaslov, prapor, vlădică. Puţin probabil şi duh sau duhovnic, întrucât acestea au o rădăcină sanscrită veche, pe care e mai probabil că limba geto-dacică o cunoştea cu mult înainte de creştinarea bulgarilor.

Această incursiune uşor fastidioasă întăreşte concluzia că slavonia de care vorbesc anumiţi autori cu referire la Ţara Bârsei este incorectă şi abuzivă. Aceasta subliniază precizia părintelui Vasile Oltean în operarea cu conceptul de „prima şcoală românească din Scheii Braşovului", acolo unde mulţi cercetători nu dovedesc o stăpânire strictă a termenilor. Ceea ce face, încă o dată, din lucrarea dr. Vasile Oltean un document ştiinţific de referinţă durabilă.

Ion Ittu

Ion Alexandru Mizgan, *Cruciada a patra (1202-1204)*, Editura Universităţii din Oradea, 2005.

În anul 2004 s-au împlinit 800 de ani de la încheierea Cruciadei a patra (1202-1204), eveniment ce a contribuit decisiv la adâncirea scindării dintre Răsăritul şi Occidentul creştin. Prezentul poate fi pe deplin înţeles doar dacă privim şi din perspectiva trecutului istoric, iar cartea Părintelui lector Ion Alexandru Mizgan, cadru universitar al Facultăţii de teologie ortodoxă din Oradea, intitulată *Cruciada a patra (1202-1204)*, marchează această aniversare tristă şi ne ajută să îi înţelegem semnificaţiile.

Pr. prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, în „Cuvântul înainte" al cărţii, remarcă faptul că aceasta „este scrisă frumos, cu o documentaţie temeinică şi de bună calitate, cu un stil sobru, structurată unitar, cu reţinerea tuturor aspectelor principale ale problemei dezbătute" (p. 4). Părintele profesor îşi exprimă convingerea că această carte „va deveni o lucrare de referinţă în literatura noastră de specialitate, destul de săracă în

lucrări cu un astfel de profil", recomandând-o tuturor celor interesaţi de istoria bisericească, în special preoţilor şi studenţilor teologi (p. 4).

Cele nouă capitole ale cărţii, scrise cu migală şi limpezime, sunt rodul unei cercetări pe care autorul a întreprins-o în Marea Britanie în urmă cu câţiva ani, în cadrul studiilor sale de doctorat desfăşurate sub îndrumarea regretatului Părinte profesor Aurel Jivi. Lucrarea este fundamentată pe o bogată bibliografie în limba engleză, care reuneşte nume prestigioase precum Steven Runciman, Edward Gibbon, John Godfrey ş.a., dar şi pe cărţi scrise sau traduse în română. Lucrarea surprinde cauzele, desfăşurarea, consecinţele Cruciadei a patra şi locul pe care îl ocupă în contextul general al cruciadelor. Deşi cartea are în general un stil sobru, acesta este în permanenţă dublat de un redutabil spirit polemic, sesizabil în scurtele observaţii personale ale autorului, în citatele elocvente cu care îşi argumentează punctele de vedere şi în convingerile acestuia. Diversele perspective pe care istoricii le au asupra Cruciadei a patra sunt analizate cu luciditate, autorul optând cu discernământ pentru perspectiva indicată de probele istorice. Părintele Ion Alexandru Mizgan are forţa de a evoca realitatea istorică, de a o face interesantă, de a-l implica pe cititor în descoperirea ei, ca într-o aventură. Toate aceste elemente transformă parcurgerea cărţii, dintr-un travaliu intelectual într-o lectură plăcută.

În introducere, subintitulată „Războiul Crucii", cruciadele sunt definite ca „expediţii militare ale feudalilor apuseni, cu scopul de a cuceri şi coloniza regiuni din Orientul Apropiat, îndeosebi Palestina şi Ierusalimul" (p. 7). Ele au venit ca răspuns la prezenţa turcilor selgiucizi pe teritoriul Ţării Sfinte, după cucerirea ei în 1078. Autorul analizează succint evoluţia ideii de război sfânt în Apus şi modul în care papalitatea a încurajat utilizarea armelor, în contradicţie cu canoanele Bisericii primare.

Capitolul I, denumit „Pregătiri pentru o nouă cruciadă" prezintă relaţiile tensionate dintre bizantini şi apuseni în zorii Cruciadei a patra, proclamarea ei de către papa Inocenţiu al III-lea şi măsurile luate de acesta pentru succesul operaţiunii.

Capitolul al II-lea, „Cruciaţii şi tratatul lor cu Veneţia" arată tratativele dintre cruciaţi şi Enrico Dandolo – dogele puternicului stat maritim italian. Marea republică maritimă din Adriatica s-a angajat să pregătească 450 de vase şi 50 de galere pentru o armată de 33500 de oameni, consumând în acest scop resursele şi comerţul pentru mai mult de un an.

Cel de-al treilea capitol, cu titlul „Bonifaciu de Montferrat – conducătorul cruciaţilor", prezintă personalitatea liderului cruciaţilor, relaţiile lui cu regele Franţei Filip Augustus şi cu Filip de Suabia, regele Germaniei.

Capitolele al IV-lea, al V-lea şi al VI-lea prezintă pregătirea cruciaţilor la Veneţia, impasurile pe care le-au întâmpinat şi devierea cruciadei spre cetăţile Zara şi Constantinopol. Capitolul al VII-lea, denumit „Asediul Constantinopolului" prezintă situaţia de instabilitate politică a Bizanţului generată de luptele pentru tron şi modul în care aceasta a favorizat devastarea Constantinopolului de către cavalerii cruciaţi. Motivul real al jefuirii Constantinopolului l-a constituit dorinţa cruciaţilor de a se îmbogăţi prin prădarea capitalei bizantine şi de a aduce Biserica răsăriteană sub ascultarea Romei. Ei şi-au legitimat acţiunile motivând că luptă pentru întronarea lui Alexius al IV-lea, fiul împăratului orb Isaac al II-lea Anghelos, detronat de Alexius al III-lea.

Capitolul al VIII-lea, denumit „Barbaria «civilizaţiei» occidentale la Constantinopol" prezintă profanarea bisericilor din oraşul lui Constantin, distrugerea unor monumente antice de artă şi tratamentul aplicat populaţiei greceşti şi mănăstirilor ortodoxe, pe o durată de trei

zile, începând cu Vinerea Patimilor a anului 1204. Steven Runciman, citat de Părintele Mizgan, notează că „niciodată nu a fost o crimă mai mare împotriva umanității decât Cruciada a patra" (p. 107). Chiar dacă papa Inocențiu al III-lea a fost îngrozit când a aflat despre măcelărirea populației bizantine și despre comportamentul cruciaților, nu a fost suficient de energic pentru a preveni acest epilog al cruciadei.

Capitolul al IX-lea arată urmările pe care Cruciada a patra le-a avut asupra relațiilor dintre Răsărit și Apus, inclusiv asupra spațiului românesc. Acest eveniment pregătește terenul pentru căderea Constantinopolului sub turci în 1453. Între bizantini și apuseni se creează o prăpastie psihologică de netrecut, iar în Transilvania se intesifică lupta pentru eliminarea ortodoxiei.

În paginile acestei cărți, Părintele Ion Alexandru Mizgan ne oferă veritabila lecție a unui eveniment care a marcat decisiv relațiile dintre cele două sfere ale lumii creștine, dar și o lecție de viață, plină de învățămintele trecutului.

Prep. Florin Tomoioagă

Asterios Gerostergios, *Iustinian cel Mare. Sfânt și Împărat*, traducere din limba engleză de Ovidiu Ioan, Editura Sophia, București, 2004, 335 p.

Cel de-al șaselea secol din istoria Bizanțului este dominat de personalitatea marcantă a împăratului Iustinian cel Mare (527-565). Unii istorici l-au considerat pe Iustinian a fi fost una dintre personalitățile cele mai importante și mai celebre, dar și cele mai enigmatice, ale întregii istorii bizantine.

De curând a apărut, la Editura Sophia din București, în traducere românească, lucrarea părintelui Asterios Gerostergios, intitulată: *Iustinian cel Mare. Sfânt și Împărat.* Profesorul Constantine Cavarnos notează în Prefața lucrării că părintele Asterios Gerostergios ne oferă un studiu de o manieră savantă, clară și concisă, dedicat împăratului Iustinian. Din studiul de față, Iustinian apare ca un foarte credincios și devotat membru al Bisericii Ortodoxe, un profund teolog, chiar cel mai bun din timpul său, care a jucat un rol extrem de important în formularea și adoptarea sfintelor canoane, un apărător și păstrător al adevărurilor dogmatice ortodoxe și al Sfintei Tradiții, un mare susținător al monahismului, mare filantrop, ctitor de biserici, mănăstiri și instituții filantropice (orfelinate, azile pentru bătrâni și săraci, ospicii, spitale, etc.). Lucrarea are la bază teza de doctorat a autorului, susținută la Universitatea din Boston în 1974, care a fost apoi îmbunătățită printr-o perpetuă muncă de cercetare pe o perioadă de mai mulți ani.

Studiul părintelui Asterios Gerostergios s-a bucurat de mare apreciere în rândul specialiștilor, fapt care a dus și la publicarea lui în limba română în traducerea lui Ovidiu Ioan, volumul văzând lumina tiparului într-o editură deja consacrată în spațiul publicistic românesc, Editura Sophia din București.

Cartea este structurată pe șapte capitole și, spre deosebire de alte lucrări consacrate împăratului Iustinian, caută să aducă lumină, după mărturia autorului, asupra convingerilor religioase ale acestuia. Altfel spus, autorul își propune și reușește să evalueze relația dintre propriile convingeri religioase și politica religioasă oficială adoptată de împărat. Asterios Gerostergios urmărește să reanalizeze politica religioasă a împăratului, cu scopul de a stabili în ce măsură politica și acțiunile religioase sunt în concordanță cu statornicia lui în credință. Autorul arată că nu s-a scris nici o lucrare despre politica religioasă a lui Iustinian cu scopul de a-i stabili legătura dintre gândirea sa și convingerile lui religioase. Munca lui Asterios

Gerostergios se adaugă altor cercetări făcute de istorici şi bizantinologi renumiţi precum C.Baur, F. Dolger, A.W. Ziegler, P. Stokmeir, E. Schwartz, Ch. Diehl, B. Bury, E. Caspar, W. Pewesin, E. Stein, G. Ostrogorsky, K. Amantos, W. Ensslin, A.A. Vasiliev, John Meyendorff, Steven Runciman, J.M. Hussey etc., care au scos în evidenţă personalitatea împăratului Iustinian. Primul capitol al lucrării se constituie într-o introducere în problematica abordării personalităţii împăratului Iustinian de către istorici. Autorul arată că în ultimele decenii s-a evidenţiat un nou curent în analizarea politicii religioase a lui Iustinian, fapt ce se datorează înfloririi studiilor bizantine. Autorul sesizează faptul că până acum nu s-a acordat prea mare importanţă scrierilor teologice ale lui Iustinian. Teologia acestuia nu era privită ca autentică sau originală, ci doar ca o reluare a teologiei dinaintea lui. Plecând de la aceste prejudecăţi istoricii nu au analizat teologia împăratului Iustinian în adevărata ei profunzime. Este meritul incontestabil al părintelui *Asterios Gerostergios* de a ne fi oferit, prin lucrarea pe care o semnalăm, o profundă analiză a gândirii şi politicii religioase a împăratului Iustinian. Pentru a-şi atinge obiectivul propus, autorul a apelat la cercetarea izvoarelor, respectiv a scrierilor teologice,a scrisorilor şi decretelor religioase ale împăratului,precum şi la scrierile contemporanilor lui şi ale istoricilor de după moartea împăratului.

Începând cu cel de al doilea capitol, autorul prezintă contextul istoric şi religios al epocii în care a domnit şi activat marele împărat. Ne este prezentată situaţia dificilă pe care a avut-o imperiul de înfruntat, începând cu secolul al IV-lea,a invaziilor barbare a popoarelor germanice. Nici situaţia religioasă nu era mai bună. Iustinian şi-a început domnia în mijlocul certurilor religioase care au dus la dezbinări, certuri interne, antagonism, etc. Tot din acest capitol desprindem câteva repere biografice ale împăratului Iustinian. Acesta s-a născut într-un sat numit *Tavrision* din jurul cetăţii Skopje din Dardania, între Iliric şi Macedonia. Autorul aminteşte şi divergenţele de opinie dintre istorici, cu privire la originile familiei lui Iustinian. Din acest capitol aflăm şi numele complet al împăratului: *Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus.* Autorul ne relevă tot aici că după moartea împăratului Anastasie (518) şi urcarea pe tron a lui Iustin I cu sprijinul armatei, Iustinian se va face remarcat, la început fiind acceptat în garda personală a împăratului, apoi ca şi comandant al armatelor din Răsărit, apoi va ajunge consul roman. Pentru că Iustin I nu avea moştenitori, în 525 îl va ridica pe tron pe Iustinian, în calitate de coimperator. Părintele Gerostergios, folosindu-se de izvoarele contemporane împăratului, ne oferă şi o descriere fizică a acestuia. El era de statură medie, mai degrabă gras, cu faţa rotundă, rumen în obraz şi cu părul roşu. Se mai spunea despre împărat că trăia aproape ca un sihastru, lucrând la nesfârşit, rezervându-şi doar câteva ore de somn pentru odihnă, muncind mult şi dormind puţin. O atenţie deosebită va acorda împăratul muncii din bibliotecă. Tot din acest capitol aflăm că Iustinian s-a căsătorit cu Teodora în 526, adică la un an după urcarea lui pe tron alături de unchiul său. Despre Teodora aflăm că era de condiţie umilă, ducând, înainte de a-l cunoaşte pe Iustinian, o viaţă uşuratică, ea fiind dansatoare. Ea a fost o mare sprijinitoare a monofiziţilor, probabil şi datorită prieteniei pe care monofiziţii i-au arătat-o atunci când ea a fost într-o situaţie critică la Alexandria. Teodora va avea o mare influenţă asupra soţului ei, pe care l-a cinstit prin purtarea ei şi l-a ocrotit cu sfaturile sale. Iustinian la rândul lui a iubit-o pe Teodora foarte mult încât a ridicat-o la rangul de coîmpărăteasă. Tot din acest capitol aflăm şi principalele puncte pe care şi le-a propus Iustinian pentru domnia sa: restabilirea şi continuarea vechii puteri imperiale a poporului roman şi unitatea Bisericii şi a Statului. Deviza politicii interne a lui Iustinian era: „ Un Stat, o Lege, o Biserică". Pentru realizarea acestor

obiective el va încerca încă de la început să aducă pacea în Biserică, vindecând rana provocată de schisma acachiană (484), care separase Constantinopolul de Roma. De asemenea împăratul trebuia să protejeze granițele imperiului de invaziile barbare, în special în Europa și Asia. Le revenea și îndatorirea de a reface legăturile comerciale ale imperiului. Părintele Asterios Gerostergios conchide că Iustinian s-a dovedit a fi un conducător capabil să rezolve problemele și nevoile vremii sale. Autorul arată și eforturile depuse de împărat, respectiv sumele mari de bani, și întreaga lui diplomație pentru a-i ține pe barbari în afara granițelor imperiului. Este amintită și opera legislativă a lui Iustinian, prin care el urmărea să pună bazele pentru un popor drept și bine păstorit, precum și monumentele care datează din timpul lui (biserica Sfânta Sofia).

Un loc important în această lucrare îl ocupă capitolul al treilea în care este analizată opera teologică a împăratului: tratate dogmatice, epistole, decrete, scrisori polemice, ş.a.m.d.. Autorul arată că lucrările teologice ale împăratului Iustinian, menționate mai sus și analizate cu multă acrivie științifică, se referă în special la teologia dogmatică. Părintele Gerostergios grupează și analizează temele dogmatice din opera teologică a lui Iustinian după cum urmează: Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul, Dumnezeu Sfântul Duh, Sfânta Fecioară Maria, Biserica, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, Omul și Judecata universală, etc. Nu întâmplător istoricul Adolf von Harnack l-a considerat pe Iustinian cel mai bun teolog din vremea sa.

Capitolul al patrulea al lucrării prezintă atitudinea lui Iustinian față de necreştini. Autorul arată că Iustinian a rămas credincios dogmelor Bisericii Ortodoxe, pe care le-a expus în mod corect în scrierile sale. Fiind convins de adevărul religiei creştine, respectiv a Ortodoxiei, el a făcut eforturi serioase pentru protejarea și păstrarea ei. Din cuprinsul acestui capitol desprindem ideea că Iustinian îi considera ca vrăjmaşi ai săi pe toți cei ce respingeau credința ortodoxă, și el îi numea pe toți eretici. De vreme ce, potrivit lui Iustinian, toți eterodocşii erau vrăjmaşi ai credinței adevărate și constituiau un pericol pentru Biserică și Stat, ei trebuiau înfruntați cum se cuvine. Aşadar scopul scrierilor teologice a lui Iustinian era acela de a dărâma orice argument teologic pe care eterodocşii îl aduceau credinței ortodoxe. Pentru a-şi combate adversarii, Iustinian a publicat mai multe legi, el considerându-i pe eretici nu numai duşmanii Bisericii și ai Statului, ci și ai lui Dumnezeu. Din această cauză el căuta revenirea lor la dreapta credință prin toate mijloacele. Pentru apărarea Bisericii, Iustinian a considerat ca fiind una dintre datoriile sale aceea de a înăbuşi pe necreştini, respectiv pe păgâni și iudei. El a reînnoit legile împotriva păgânilor și a ereticilor prin oprirea cultului păgân, cei care nu se conformau urmând să fie pedepsiți. Autorul volumului arată că împăratul s-a implicat foarte serios în problema păgânismului, atât în interiorul cât și în exteriorul imperiului. El s-a străduit să combată păgânismul atât în privința cultului, cât și a filozofiei, și a avut rezultate excelente. Totuşi eliminarea totală a păgânismului nu s-a produs. De asemenea, împăratul a dat decrete și împotriva evreilor, a samarinenilor ori a maniheilor. Tot în acest capitol părintele Gerostergios arată și rolul pe care l-a avut împăratul Iustinian în aplanarea schismei acachiene, care întrerupseră pentru 35 de ani raporturile bisericeşti dintre Constantinopol și Roma. Avem o prezentare amănunțită a controverselor teologice generate de monofizitism și implicarea lui Iustinian în rezolvarea acestora. Mărturie stă în acest sens și convocarea Sinodului al V-lea Ecumenic, a cărui prezentare ocupă un spațiu amplu în studiul părintelui Asterios Gerostergios.

Cel de-al şaselea capitol tratează legăturile împăratului cu Biserica Ortodoxă, măsurile pe care împăratul le-a luat în vederea îndeplinirii misiunii sale. Iustinian s-a simțit obligat să ajute Biserica pe toate căile posibile. Lucrările sale dogmatice, edictele împotriva necreştinilor

şi a ereticilor, au avut toate acelaşi scop, de a sprijini Biserica în lupta ei. De asemenea, împăratul a fost foarte preocupat, de creşterea nivelului moral al conducătorilor spirituali ai Bisericii. Din această cauză au fost emise mai multe edicte cu privire la episcopi, preoţi şi diaconi şi la statutul monahismului, prin care au fost reglementate poziţia conducătorilor Bisericii în societatea creştină. O atenţie considerabilă este acordată de autor şi *lucrării de binefacere* a împăratului. Acesta a ridicat case de oaspeţi pentru călători, case pentru copiii orfani etc. De asemenea a ridicat biserici şi mănăstiri. E suficient să amintim în acest sens biserica Sfânta Sofia din Constantinopol. Autorul arată că îndelungata domnie a lui Iustinian a fost o luptă nesfârşită pentru izbânda Ortodoxiei şi creşterea autorităţii Bisericii în ochii credincioşilor. Tocmai de aceea Biserica l-a cinstit pe Iustinian trecându-l în rândul sfinţilor, pomenirea lui făcându-se de patru ori pe an: 2 august, 14, 15 şi 16 noiembrie. Autorul conchide: *„Biserica Ortodoxă îl pomeneşte pe Iustinian ca pe un stâlp şi apărător al Ortodoxiei şi ca pe un mare împărat creştin"*. Volumul se încheie cu cel de-al şaptelea capitol, care se constituie într-un rezumat al lucrării.

Ne exprimăm convingerea că aceste scurte consideraţii pe marginea lucrării Părintelui Asterios Gerostergios vor trezi interesul multor iubitori de istorie şi teologie de a se apleca cu interes de această lucrare închinată unuia dintre cei mai străluciţi împăraţi şi teologi ai Bizanţului.

Pr. lect. dr. Ion Alexandru Mizgan

Harald Zimermann, *Papalitatea în Evul Mediu. O istorie a pontifilor romani din perspectiva istoriografiei,* cu o listă a papilor din secolul al IV-lea până în secolul al XV-lea, trad. de Adinel-Ciprian Dincă, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 254.

Istoricul german de la Tübingen Harald Zimmermann, cu obârşii transilvane, este cunoscut publicului de specialitate român prin lucrarea *Secolul întunecat,* Bucureşti, 1983. Editura Polirom ne oferă traducerea acestei lucrări, care face parte dintr-o serie de alte preocupări ale autorului faţă de istoria papalităţii. Cartea ne incită la lectură fie şi numai pentru faptul că avem de-a face cu abordarea acestei teme de către un istoric evanghelic, care nu poate fi în nici un caz bănuit de părtinire. Obiectivitatea studiilor sale, dar şi caracterul său deosebit de deschis, l-au făcut pe domnul Zimmermann să devină un apropiat al fostului papă Ioan Paul al II-lea, la care a primit audienţe private, dar şi al actualului papă Benedict al XVI-lea, de origine germană.

Lucrarea domnului Zimmermann se integrează bine şi în spaţiul publicistic românesc, constituind totodată, mai ales prin metoda de abordare a temei, o fericită completare a lucrărilor deja existente. Din câte ştiu, până la ora actuală s-au tradus în limba română două lucrări cu privire la istoria papilor. Prima dintre ele, intitulată *Istoria papilor* (autori August Franzen şi Remigius Bäumer, trad. Pr. Romulus Pop, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 1996) exprimă un punct de vedere, să zicem, oficial al Bisericii Romano-Catolice; a doua, aşa cum arată şi titlul ei – *Papii, istorie şi secrete* – a fost concepută ca o lucrare care încearcă să satisfacă dorinţa de senzaţional şi dezvăluiri a publicului cititor. Autorul (Claudio Rendina) este istoric, dar şi jurnalist şi a urmărit, aşa cum arată subtitlul lucrării, să scoată la iveală *„culisele şi misterele Sfântului Scaun al lui Petru"* (cartea a apărut la Ed. All, Bucureşti, 2002, în traducerea lui Radu Gâdei).

Aşa cum ne informează domnul Zimmermann în *Cuvântul înainte* (p. 11-14), lucrarea sa nu se doreşte *„o repovestire a evenimentelor pe baza tuturor izvoarelor"*, ceea ce, de altfel, s-a realizat demult, ci *„conturarea unui autoportret"* al papalităţii, perspectivă neabordată până acum. Realizarea acestui autoportret constituie în acelaşi timp şi o evaluare a istoriografiei pontificale medievale.

Începuturile literaturii pontificale se găsesc în listele cronologice ale episcopilor, prezente inclusiv la Eusebiu de Cezareea, în *Istoria bisericească*. Cea mai veche parte a *Liber pontificalis* (*L. P.*) este aşa-numitul *Catalogus Liberianus*, o listă a episcopilor Romei, care începe cu Sfântul Apostol Petru şi se termină cu papa Liberiu (352-366).

Redactorii *L. P.*, a cărei scriere a început în secolele VII-VIII, s-au desprins treptat de paradigma primară a listelor pontificale anterioare. Din alcătuirea redactărilor fac parte, după precizarea numelui papei, uneori cu numărul ce arată ordinea în rândul episcopilor Romei, mai târziu numele de botez, apartenenţa etnică şi originea, numele şi rangul tatălui, durata pontificatului în ani, luni şi zile, o datare mai mult sau mai puţin exactă în funcţie de consulii romani, regii sau împăraţii ce stăpâneau la acea vreme, actele mai importante emise, numărul de hirotonii făcute, precum şi, în încheiere, data morţii, locul de înmormântare şi durata sedisvacanţei. Însemnările erau făcute după moartea papei de către un funcţionar curial, pe baza unor însemnări realizate de-a lungul pontificatului. Diferenţele de stil şi redactare permit stabilirea mai multor faze ale redactării.

Deşi redactarea începe atât de târziu, relatarea debutează cu presupusa corespondenţă dintre papa Damasus (366-384) şi Fericitul Ieronim († 420). Fericitul Ieronim ar fi scris papei Damasus, cerându-i o expunere a vieţii pontifilor anteriori, papa onorându-i cererea. Această *„construcţie fictivă"* a fost menită să dea cronicii autoritatea unui papă.

Bogăţia informaţiilor ne permite să citim cartea din numeroase perspective. Am ales să prezint aici doar acele întâmplări care se conformează părerii autorului că *„cele mai multe evenimente istorice îşi dovedesc relevanţa retrospectiv, doar după scurgerea unei perioade de timp, în timp ce trăitorii acelor evenimente cu greu se dovedesc capabili de a analiza fundalul întâmplărilor, făcându-i-se astfel o nedreptate unei personalităţi istorice sau alteia, neoferind contemporaneităţii cea mai clară dovadă a capacităţii critice a scrisului istoric, cel mult poate un avertisment constant în acest sens"* (p. 17). Citatul acesta constituie totodată şi principalul element de teoria istoriei prezent în lucrare.

1. Autorul fragmentului despre papa Silvestru (314-335) a fost condus de bucuria provocată de victoria creştinismului, şi enumeră toate bisericile devenite parte a donaţiei imperiale din Roma şi împrejurimi. Referatul lasă impresia unui *„registru contabil"* fiind *„o lectură istovitoare şi înfiorător de plicticoasă"* (p. 19). Acest tip de relatare a creat un precedent istoriografic, cei care au completat mai târziu *L. P.* simţindu-se atraşi de activitatea edilitară a pontifilor. Cazul lui Arie şi al ereziei lui este aproape trecut cu vederea în favoarea unor evenimente considerate mai importante, precum donaţia imperială acordată Bisericii (p. 23). Probabil această tăcere se datorează rolului marginal pe care papa l-a jucat în această dispută.

2. În schimb, cazul lui Pelagiu este prezentat pe larg, pomenindu-se de condamnarea sa în 417 de către papa Inocentiu I (401-417), dar evitându-se menţiunea că această condamnare s-a făcut din *„iniţiativă africană"* (p. 24). În acea vreme, Roma era departe de a-şi fi impus primatul în întreg Apusul. Tendinţe clare de „independenţă" manifesta nordul Africii. Un an mai târziu, în 418, un sinod din Cartagina interzicea apelul *ad transmarina* –

dincolo de mare. În perioada Fericitului Augustin, *„în Africa domina mai degrabă o atmosferă propice acordării de sfaturi şi nu pentru a le primi"* (p. 23). De asemenea, azi ni se pare ciudat că nu se oferă nici o informaţie despre conţinutul teologic al disputei, despre motivaţia deciziei condamnării pelagianismului, sau despre perpetuarea disputelor.

3. Pontificatul lui Leon cel Mare (440-461) coincide cu apogeul disputelor dogmatice şi al angajamentului papal în ele. *L. B.* relatează destul de amănunţit evenimentele precedente sinodului. Suntem informaţi că, la începutul pontificatului, Leon a întâlnit doi eretici: pe Nestorie şi pe Eutihie. Prin conlucrarea dintre împărat şi papă s-a convocat un consiliu unde, pe baza unui *Tomos* elaborat de Leon, s-a stabilit doctrina dublei naturi a lui Hristos, iar cei doi eretici şi-au primit *„binemeritata"* condamnare.

O deosebită impresie a făcut asupra autorului depunerea de către perechea imperială a unei mărturisiri de credinţă la sinod, episod relatat mai pe larg decât cel al scrisorii papei. Se dorea prin aceasta, probabil, valorizarea relaţiei dintre Biserică şi stat. În schimb, sunt trecute cu vederea învăţăturile celor doi excomunicaţi, substraturile soteriologice ale disputei, motivele judecării, contextul sinodului tâlhăresc, precum şi confruntarea dintre Roma şi Bizanţ.

4. Nici căderea Romei în 476 nu a avut pentru contemporanii evenimentelor răsunetul pe care îl are astăzi. *L. B.* nu tratează acest subiect, nu ştim dacă din interes scăzut pentru istoria politică sau pentru că lumea era obişnuită cu ascensiunea barbarilor în statul roman şi cu aşezarea lor în Imperiu. Mai poate fi luată în calcul şi *„convingerea puternică în continuitatea statală romană"* (p. 26). Barbarii sunt menţionaţi pentru prima dată în *L. B.* în perioada pontificatului lui Leon cel Mare, fiind subliniat rolul lui în solia care a scăpat Roma de furia hunilor lui Attila (434-453), deşi cetatea fusese cucerită şi în 410 de Alaric (395-410). Prădarea Romei de către Geiserich (428-477) venit din Africa este pomenită numai indirect, când biograful consemnează eforturile papei de a reîmpodobi bisericile prădate. Consemnările cu privire la papa Simpliciu (468-483) nu pomenesc nimic de exilul la care a fost supus în 476 ultimul împărat al Romei, Romulus Augustulus (475-476). În nota legată de pontificatul papei Felix al III-lea (483-492), chiar în pasajul introductiv, unde erau consemnaţi consulii vremii, este pomenit fără explicaţii Odoacru şi urmaşul lui, Teodoric (471-526).

5. Relaţiile cu Bizanţul sunt prezentate cu grijă, căci papii erau preocupaţi ca învăţătura diofizită a papei Leon cel Mare să fie păstrată în Răsărit. Aşa se explică excluderea din comuniune a bizantinilor de către papa Felix al III-lea. Este prezentată cu multă satisfacţie pompa cu care este primit la Constantinopol papa Ioan I (523-526), care a îndeplinit o solie la Bizanţ în numele lui Teodoric. Papei i s-a acordat cinstea de a pune de Paşti coroana pe capul împăratului, gest ce a fost interpretat eronat ca prima încoronare a unui suveran săvârşită de un papă (p. 30). Dacă papa Gelasiu I (492-496) s-a remarcat printr-o scrisoare trimisă împăratului bizantin Anastasius I (491-518), în care se punea înaintea împăratului, pe motiv că el trebuie să dea seama în faţa lui Dumnezeu şi în numele regilor şi al împăraţilor, papa Anastasios II (496-498) este judecat chiar de către *L. B.* ca unul care a făcut prea multe concesii în ce priveşte învăţătura lui Leon, de aceea *„voinţa lui Dumnezeu l-a doborât"* (p. 31). Împăratul Anastasius este prezentat ca un împărat rigid, care a respins iniţiativele de pace ale papei, ceea ce i-a atras moartea subită. Venirea la putere a lui Justin (518-527) este percepută într-adevăr ca o cotitură în relaţiile cu Bizanţul.

6. Este trecută cu vederea stabilirea unei noi cronologii de către Dionisie Exigul († 545), care fusese rugat de către papa Ioan I în 525 să stabilească exact data Paştilor pentru

anul următor. El şi-a depăşit atribuţiile, numărând anii de la Hristos încoace, e drept, cu o oarecare eroare. El este autorul unui sistem cronologic pe care l-a considerat *„mai potrivit Bisericii decât o datare după anii de stăpânire, sau chiar decât sistemul de numărare al anilor încă practicat în Imperiul Roman, de la împăratul prigonitor al creştinilor, Diocleţian (284-305)"* (p. 32). Debutul pontificatului lui Felix IV (526-530) însă este stabilit recurgându-se la stăpânirea împăratului Justin şi a regelui ostrogot Teodoric, fără a se ţine seama de cronologia lui Dionisie.

7. Relatările pontificatelor din epoca lui Justinian este amănunţită, deoarece redactorii erau contemporani evenimentelor. Este prezentată în amănunt drama papei Silverius (536-537), care a fost depus de către generalul Belizarie, acuzat de trădare şi tuns monah. Acţiunea papei Agapet I (535-536), care după *L. P.* a reuşit să-l determine pe Justinian să nu mai facă concesii monofiziţilor, este prezentată cu entuziasm. Papa reuşise să-l depună pe patriarhul eretic al Constantinopolui şi să-l sfinţească el însuşi pe patriarh, într-adevăr un eveniment *„unic în întreaga istorie a Bisericii"* (p. 36). Interesant este, de asemenea, că *L. B.* nu face cunoscut nimic din fundalul dogmatic al destinului lui Vigilius. Nici războiul împăratului cu ostrogoţii nu este redat decât într-o formă *„sever abreviată"*, încât *„tabloul rezultat, fără contribuţia altor izvoare, cu greu ar constitui o imagine corectă"* (p. 38).

8. Papei Grigorie (590-604), căruia istoriografia Scaunului Apostolic i-a atribuit apelativul foarte rar de „cel Mare", i s-a oferit în *L. B.* o descriere absolut insuficientă, de doar câteva rânduri, realitate ce poate fi explicată numai prin faptul că istoriografii papali din acea vreme se limitau numai la consemnarea celor absolut necesare. Abia mai târziu s-au scris biografii veritabile despre acest papă. În comparaţie cu cele paisprezece volume ale registrelor care cuprind cele 1000 de scrisori ale papei Grigorie cel Mare, *L. P. „stârneşte mai degrabă râsul"* (p. 40). Ridicarea papei în scaun este prezentată absolut nesatisfăcător; nu sunt pomenite decât titlurile lucrărilor sale, nimic despre conţinutul şi semnificaţia lor. Se aminteşte cu satisfacţie titlul de *servus servorum Dei*, deşi prin aceasta el a urmat un exemplu întâlnit la unii episcopi, alţii decât cei ai Romei.

În ansamblu, perioada de după domnia lui Justinian este văzută ca un proces lent, dar continuu, de înstrăinare între papalitate şi Imperiu, concretizat de tot mai evidenta pierdere a interesului împăraţilor bizantini faţă de Occident. Poate tocmai de aceea vizita la Roma a împăratului Constantin al II-lea (641-668) este prezentată în *L. P.* cu mândrie, în paginile dedicate papei Vitalian (657-672). Nimeni nu-şi mai amintea de când Roma nu mai fusese vizitată de un împărat bizantin şi, preţ de două secole, nici un altul nu va mai veni în Cetatea Eternă, iar până la viitoarea venire a unui împărat bizantin, vor mai trece şapte sute de ani.

9. În legătură cu criza monotelită, faptul că pentru această erezie şi-a dat acceptul şi papa Honoriu I (625-638), *L. P.* nu pomeneşte nimic, lucru perfect inteligibil dacă avem în vedere desfăşurarea ulterioară a evenimentelor. Honoriu este descris drept un *„constructor cu simţ artistic şi mareţ promotor al bisericilor din Roma"* (p. 47). În schimb, moartea martirică a papei Martin (649-653), în exil la Ctesifon (655), este pomenită în *L. P.* Sinodul al VI-lea ecumenic este prezentat amănunţit, mergându-se până la precizarea cu exactitate a datelor calendaristice şi intrându-se în detalii cum ar fi: redarea cu fidelitate a discuţiilor, primirea oficială a delegaţilor papali la Constantinopol, prima audienţă acordată de împărat, atenţia acordată delegaţiei romane. Este pomenită şi condamnarea printre eretici a lui Honoriu, dar fără a i se pune alături de nume titulatura de papă.

Sinodul al II-lea trulan (692) a provocat noi tensiuni între Roma şi Bizanţ. Deşi sinodul a luat hotărâri care se remarcau prin caracterul pronunţat antiroman, şi cu toate că Roma nu fusese invitată la lucrări, totuşi i s-a solicitat recunoaşterea în scris a documentelor. Papa Sergiu (687-701) a refuzat. Porunca arestării lui a eşuat, căci locuitorii Romei şi-au protejat episcopul de ofiţerii imperiali. *L. P.* povesteşte cu satisfacţie acest episod, cum bizantinii s-au ascuns sub patul papei, uitând de orice demnitate, implorând cu lacrimi în ochi îndurare. Papalitatea nu a acceptat hotărârile de la Trulan II nici după ce papa Constantin I (708-715) a vizitat Constantinopolul, fiind ultima prezenţă a unui episcop roman în noua Romă pentru mai bine de un mileniu. Papa a fost primit cu mult respect, chiar împăratul sărutându-i picioarele, ceea ce *L. P.* consemnează cu mândrie.

10. Deşi viaţa papei Grigorie al II-lea (715-731) este prezentată foarte amănunţit, *L. P.* cunoscând două variante, chestiunea iconoclastă pare a nu-i fi preocupat deloc pe autorii istoriei papale, nici în aspectele teologice, nici în cele pastorale ale problemei. Opoziţia manifestată de papă în raport cu împăratul este mai degrabă motivată politic, fiind propriu-zis declanşată de impozitele solicitate de împărat, ce vizau deopotrivă şi posesiunile Bisericii.

Alianţa cu dinastia carolingiană coincide doar întâmplător cu o nouă biografie pe care *L. P.* o prezintă foarte amănunţit, cea a papei Ştefan al II-lea (752-757). Cea mai mare parte a descrierii este dedicată călătoriei pe care pontiful o face la curtea longobardă de la Pavia, iar de acolo în regatul franc. Se zice că o spadă de foc ar fi apărut pe cer pentru a arăta drumul spre singurul loc din care ar fi putut veni ajutorul împotriva tiraniei longobarzilor.

O reală plăcere produce lecturarea pasajelor ce descriu istorica întâlnire dintre papă şi rege de ziua Bobotezei anului 754. Papa a ieşit în întâmpinarea înaltului său oaspete preţ de trei zile, i-a sărutat picioarele şi a purtat o vreme calul pontifului de căpăstru. Nu se relatează însă nimic din ceea ce s-a întâmplat în zilele următoare când rolurile s-au inversat şi papa s-a aruncat plin de umilinţă în faţa tronului pentru a implora printre lacrimi ajutorul regelui francilor. La fel de greu de înţeles este de ce *L. P.* nu pomeneşte nimic de aşa-numita *„donaţie a lui Pepin"*.

Tăcerea din *L. P.* a trezit aprinse dezbateri între istorici. Să i se fi părut nesemnificativă? *„Să fi acţionat episcopul Romei din însărcinare imperială în momentul în care a acordat monarhului carolingian respectivul titlu, sau, din contră, din proprie iniţiativă, ori cel puţin să fi depăşit limitele ce-i fuseseră dictate iniţial dinspre Constantinopol prin inserarea atributului Romanorum – desigur neobişnuit în Bizanţ – cuvânt ce era expresia unei ancorări a lui Pepin nu faţă de Bizanţ şi de curtea imperială, ci faţă de Roma şi papalitate, în acest fel regele devenind defensor ecclesiae, protector – căci acesta va fi rolul unui patricibus – al Bisericii romane, dar deopotrivă al întregii Biserici, ceea ce l-ar pune într-o postură identică cu a împăratului? Probleme şi probleme!"* (p. 64).

Pentru anul 774, *L. P.* consemnează venirea lui Carol cel Mare la Roma pentru a vizita locaşurile apostolice şi primirea sărbătorească de care s-a bucurat. O atenţie aparte i se acordă confirmării *„donaţiei lui Pepin"*. Printre amănuntele legate de biografia papei Adrian I (772-795), se poate citi cum papa a trimis delegaţi la Bizanţ pentru ca prin ei şi prin epistolele ce le fuseseră încredinţate să atragă curţii atenţia asupra reintroducerii cultului icoanelor. Cu acest prilej ar fi fost convocat un conciliu la Niceea, unde dorinţa papei a şi fost acceptată şi ridicată la rang de decret. Lucrurile nu au stat chiar aşa de simplu la sinodul al VII-lea ecumenic, influenţa papei nefiind atât de mare cum lasă să se înţeleagă *L. P.* Mai degrabă lucrurile s-au petrecut invers, adică împărăteasa a fost cea care a câştigat de

partea sa sprijinul autorităţii papale. *L. P.* trece sub tăcere *„atât de penibila corespondenţă purtată de curtea carolingiană cu Roma, acele Libri Carolini şi conciliul de la Frankfurt, cât şi următoarele vizite ale lui Carol la Roma, ambele petrecute cu prilejul Paştilor din 781 şi 787, cu toate că actele au avut importanţa lor, chiar dacă nu pentru papalitate în mod direct"* (p. 71).

Evenimentul încoronării lui Carol începe prin anul 799. La 25 aprilie episcopul Romei fusese ţinta unui atac al aristoctaţiei. *L. P.* descrie cu acurateţe perfidia atentatorilor: Leon a fost bătut cu brutalitate şi abandonat în stradă în speranţa că va muri. Deoarece aceasta nu s-a întâmplat, a fost închis în mănăstirea Sf. Erasm de pe Monte Celio. Veşmântul pontifical i-a fost sfâşiat, ceea ce însemna depunerea sa, urmând a i se scoate ochii şi a i se tăia limba, mutilare ce la acea vreme însemna anularea demnităţii lui. Faptul că papa s-a însănătoşit a fost echivalată cu o minune dumnezeiască. Iniţiatorii revoltei au improvizat un alt papă, ceea ce l-a determinat pe Leon să fugă din mănăstire. Refugiul iniţial a fost dincolo de zidurile Romei, în biserica de la Vatican. Papa s-a adresat lui Carol în calitatea sa de *Patricum Romanorum*, cerându-i protecţie. Comisia regală ce a analizat cazul, precum şi împăratul însuşi l-au găsit pe Leon nevinovat. Un sinod a hotărât că *sedes apostolica* nu poate fi judecat de nimeni în afara lui Dumnezeu, după care papei i-a fost solicitată prestarea unui jurământ solemn pe mormântul Sfântului Petru şi cele patru Evanghelii, rostit la 23 decembrie. La 25 decembrie a avut loc încoronarea *„Augustului Carol, cel de Dumnezeu încoronat drept mare şi iubitor de pace împărat al romanilor"*. Contextul este clar, dar istoriograful nu voia să lase impresia că papa îşi exprima recunoştinţa prin înălţarea lui Carol de la *Patricius Romanorum* la *Imperator Romanorum*.

În legătură cu adaosul Filioque adoptat de sinodul de la Aachen (809), povestitorul papal relatează evenimentul, excluzând însă toate aspectele neplăcute.

Încoronarea de la Roma nu a fost percepută ulterior de istoriografia papală *„ca un eveniment de o importanţă covârşitoare"* (p. 76). *L. P.* adoptă o atitudine rezervată, care şi-ar putea avea originea într-o oarecare dezamăgire, *„deoarece împăratul era roman doar prin nume, în nici un caz în concordanţă cu titulatura oficială de când Carol cel Mare se pusese de acord cu Bizanţul să renunţe la Roma ca parte a titulaturii sale pentru a nu leza pretenţiile împăratului răsăritean, care se dorea a fi singurul reprezentant al tradiţiei vechiului imperiu. Nu a fost de la început clar nici că încoronarea imperială i-ar fi revenit în mod natural papei pentru că, în evidentă negare a pretenţiilor romane şi papale, Carol îşi încoronase propriul fiu, pe Ludovic, la Aachen, desemnându-l drept coregent şi succesor."* (p. 76).

E drept că papa Ştefan al IV-lea (816- 817) a mers în toamna anului 816 în regatul franc la Ludovic cel Pios şi l-a încoronat cu o coroană a împăratului Constantin adusă de la Roma. Se prea poate ca *„adevăratul motiv al vizitei pontificale, mai exact să fi fost dorinţa de a impune împăratului dreptul papal de a efectua încoronarea"*. Nici această încoronare nu a fost un *„act cu valoare fundamentală"*, deoarece Ludovic, numai un an mai târziu, potrivit exemplului oferit odinioară de tatăl său, îşi încorona la Aachen propriul fiu, pe Lothar (817-855), ridicându-l la rangul de coregent. Doar la iniţiatuva papei Lothar a fost chemat la Roma de Paştile anului 823 şi a fost încoronat în catedrala Sfântul Petru pentru a doua oară. *„Abia din acest moment s-a instituit acea practică respectată de-a lungul întregului Ev Mediu, în baza căruia cel ce aspira la demnitatea imperială trebuia să primească simbolul autorităţii, coroana, la Roma, din mâinile papei"* (p. 79).

11. Cazul lui Fotie, legat de biografia papei Nicolae I (858-867), este relatat, de asemenea, într-o formă improprie. *L. P.* vede în Fotie doar un uzurpator al patriarhului Ignatie. Biografia lui Nicolae nu reține că acest uzurpator a fost depus și excomunicat prin decizie pontificală, nici că în vara anului 867 acesta a dat un răspuns sinodal depunerii papei, ceea ce a dus la o schismă între Răsărit și Apus. Disputele sinodului roman din 869, când bizantinii s-au dezis de Fotie, sunt prezentate pe larg. Mult mai amănunţit sunt prezentate informaţii despre sinodul din martie 870, considerat cel de-al VIII-lea sinod ecumenic.

12. Veacul al X-lea, numit de unul dintre istoricii contemporani *saeculum obscurum* în ce priveşte istoria papală, *„depăşeşte limitele secolului al X-lea, începând mai devreme şi întinzându-se timp mai îndelungat"*. Obscuritatea acestor vremuri a dus la formarea, încă din secolul al XIII-lea, a legendei că în vremurile trecute, fie în secolul al IX-lea, fie în secolul al XI-lea, tronul papal ar fi fost ocupat de o femeie pe nume Agnes. Ea ar fi fost originară fie din Mainz, fie din Anglia, educată la şcoala filosofică din Atena, de unde a venit la Roma în compania magistrului şi iubitului ei. Ar fi ocupat diferite funcţii în cancelarie, a devenit cardinal, iar apoi papă, fiind descoperită prin pierderea unei sarcini în plină stradă în timpul unei procesiuni, când a şi murit. Istoria, chiar dacă ar fi neadevărată, arată care era imaginea papalităţii în acea vreme.

13. Nu ne mai mirăm că misiunea lui Chiril şi Metodie în ţinuturile slave din Panonia şi Moravia Mare nu este amintită nicăieri, deşi cei doi fraţi fuseseră la Roma în 869 pentru a primi acceptul papei pentru misiunea lor. Chiril a murit chiar în Cetatea Eternă, iar papa Leon al VIII-lea l-a luat sub protecţia sa pe Metodie, sfinţindu-l arhiepiscop chiar la Roma.

14. La 2 februarie 962, papa Leon al XII-lea (955-964) îl încoronează pe regele german Otto cel Mare (963-973). Deşi azi toţi fac o paralelă cu încoronarea din anul 800, în istoriografia papală nu se spune nicăieri că în momentul încoronării din februarie 962 a fost reînnoit vechiul pact carolingian dintre papă şi împărat. Mai mult, *L. P.* nu spune nimic de încoronarea lui Otto al II-lea (961-983) de Crăciunul anului 967 de către papa Ioan al XIII-lea (965-972).

15. Din cearta pentru învestitură, episodul de la Canossa din ianuarie 1077 este relatat cu atenţia pe care i-o acordă şi astăzi istoricii.

16. Referatul referitor la papa Grigorie X (1271-1276) se limitează aproape exclusiv la relatarea sinodului de la Lyon şi a hotărârilor lui. Autorului i s-a părut spectaculoasă venirea la Lyon a solilor tătari ai hanului din Persia care au primit şi botezul creştin. La fel de mult interes a stârnit şi încheierea unirii cu Biserica Răsăriteană.

17. Nu există nici o relatare cu privire la bula papei Bonifaciu al VIII-lea din anul 1302 numită *Unam Sanctam*, prin care dădea de ştire întregii lumi, ca pe o dogmă, că papa se află mai presus de toţi oamenii, deasupra neamurilor şi regatelor, este deţinătorul ambelor spade, spirituală şi seculară, care conduce poporul în numele lui Dumnezeu. Tăcerea e legată de faptul că a fost emisă cu puţin timp înainte de atentatul la viaţa papei.

Prep. dr. Daniel Buda

***Sfintele femei ale Orientului sirian*, texte prezentate şi traduse din limba siriacă de Sebastian P. Brock şi Susan Ashbrook Harvey, traducere din limba engleză de Gheorghe Feodorovici, Editura Sophia, Bucureşti, 2005, xxx p.**

În literatura teologică românească puţine sunt textele care permit accesul la teologia creştină siriacă. Afară de o introducere în opera lui Efrem Sirul, semnată de cel mai mare specialist în literatura siriacă, profesorul Sebastian Brock (Editura Deisis, Sibiu, 1998) şi de studiile cuprinse în partea a doua a scrierilor ascetice ale lui Isaac Sirul (Editura Deisis, Sibiu, 2003), cititorul român nu dispune de alte surse asupra acestui subiect.

Cartea pe care o prezentăm, traducere a lucrării „Holy Women of the Syrian Orient, introduced and translated by Sebastian P. Brock and Susan Ashbrook Harvey", University of California Press, 1987, încearcă tacit să umple tocmai acest gol. Profilul ei este mai degrabă insolit, încercând să surprindă prin câteva texte hagiografice imaginea femeii din Orientul Creştin de cultură siriacă. Această încercare este situată explicit în descendenţa unor preocupări constante în mediile academice occidentale, anume studiile de gen, urmărind însă şi recuperarea unui fragment de cultură şi viaţă din creştinismul sirian, nedrept şi prea repede exilat din orizontul imperial al teologiei şi spiritualităţii bizantine. Astfel, acea „voce a femeilor" (p. 15) la care Susan Ashbrook Harvey făcea referire în prefaţa volumului, vine să se adauge altei voci, a paradigmei creştine prea devreme respinse şi refulate, a spiritualităţii siriene.

După o prefaţă (p. 9-15), însoţită de o „bibliografie recentă cu privire la studiile asupra femeilor din creştinismul siriac" (p. 16-18), urmează o solidă Introducere (p. 19-56), menită să-l acomodeze pe cititor cu atmosfera culturală şi literară a textelor prezentate. Acestea, în număr de 15, sunt grupate în 8 capitole, formând miezul cărţii. O amplă secţiune bibliografică vine să dea întregii cărţi o provocatoare şi largă respiraţie culturală, fiind indicate şi sursele după care au fost făcute traducerile din siriacă în engleză.

Fizionomia suplă a lucrării, care reuşeşte să combine atât interesul livresc şi studiile de gen contemporane, cât şi setea de literatură duhovnicească, uşurează poziţia ingrată a traducătorului de a fi oferit o *traducere după traducere*, mai ales pentru că încă nu avem un specialist în limba siriacă, dispus să continue tradiţia iniţiată deja fragmentar, dar remarcabil, de un Octavian Silvestru Isopescul[1].

Textele editate de S. Brock şi S. A. Harvey ne pun de la început în faţa unei provocări maxime, care afectează propria noastră viziune asupra (istoriei) creştinismului. Încă de la început suntem avertizaţi că unitatea mărturiei creştine nu înseamnă şi anularea „diversităţii de experienţă, expresie şi spiritualitate religioasă" (p. 19), în cazul nostru fiind provocaţi nu numai de noutatea geografică (şi culturală) a spaţiului sirian, ci şi de noutatea genul feminin al mărturiilor.

Ethos-ul creştinismului sirian ne surprinde de fiecare dată, în special prin accentul său mereu biblic şi (deci) ascetic (p. 27-28), dar şi prin tendinţa de a materializa simbolurile, trăsături care-l situează mereu într-o inadaptare faţă de speculaţiile filosofice (alexandrine, de exemplu), însă îi păstrează o inconfundabilă vibraţie (teo)poetică (cf. p. 27, 28, 30, 34-35).

A vorbi despre toate acestea prin intermediul hagiografiei, este cu adevărat un important câştig, întrucât, întocmai ca poezia, hagiografia nu încearcă să surprindă (doar) fenomene istorice, ci se desfăşoară potrivit unei logici proprii, folosind din plin simboluri şi

[1] Cf. Athanase Negoiţă, „Cincizeci de ani de la moartea lui Silvestru Octavian Isopescul, primul orientalist român, traducător din siriacă", în *Glasul Bisericii*, 31 (1972), nr. 9-10, p. 1036-1041.

clişee metaforice, pentru a scoate în evidenţă un element considerat esenţial: posibilitatea întâlnirii dintre uman şi divin, în viaţa unui sfânt (p. 45). Acest scop vizează însă, în subtext, evidenţierea mulării acţiunii umane pe modelul lui Hristos, ascet şi martir/martor, deopotrivă (p. 38). Astfel, fără să fie biografie, hagiografia „repetă promisiunea întrupării" (p. 37), desfăşurând un proiect strict teologic.

În contextul hagiografiei, problematica feminină capătă dificultăţi aparte, întrucât majoritatea textelor hagiografice cuprinse în volumul de faţă sunt scrise de bărbaţi. Caracterul neobişnuit al unor protagoniste provoacă chiar şi azi uimirea cititorului, încă obişnuit să gândească pe baza modelului stereotip al pasivităţii femeilor (p. 50). Femeilor din aceste texte nu le este teamă să-i apostrofeze pe bogătaşi, sau să îi condamne pe evrei pentru abuzurile faţă de creştini. Însă comportamentul lor nu poate fi înţeles decât dacă se are în vedere faptul că ele „nu acţionează în nişte moduri atât de eficiente datorită încrederii în sine (după cum am putea numi astăzi un asemenea comportament), sau datorită simţului lor de respect de sine, ci pentru că sunt îndemnate de ceea ce se află dincolo de ele. Tocmai pentru că îşi pot pierde percepţia de sine ca femei sau ca indivizi, pot ele să acţioneze în moduri care anulează normele sociale. Ceea ce le îngăduie să ignore aceste norme este devotamentul lor faţă de un scop mai înalt care le este imediat: planul lui Dumnezeu. Nu trebuie să confundăm acest comportament cu ceea ce nu este; femeile nu evadează prin intermediul conştiinţei de sine. Ele sunt autorizate să acţioneze astfel de conştiinţa că Dumnezeu este cel care le-a chemat să acţioneze, iar Dumnezeu le susţine în acţiunea respectivă" (p. 50).

În aceste contexte (preponderent masculine) însăşi sexualitatea femeilor este îmbrăcată cu puternice valenţe simbolice. Ea va defini întotdeauna polii curăţiei şi ai sfinţeniei, mai ales în relatările despre „sfintele care mai înainte au fost desfrânate" (p. 53). Acelaşi lucru se întâmplă în descrierile torturilor la care sunt supuse aceste femei (mutilarea sexuală şi chiar violul), precum şi în cazul asumării unei identităţi masculine (decizia de a trăi viaţa monahală, în straie de monah).

Deşi două dintre textele antologiei de faţă sunt deja cunoscute publicului român[2], o importanţă aparte o au cele 6 fragmente referitoare la creştinismul sirian din spaţiul Imperiului Sasanid (persan). Regretabilă necunoscută pentru cultura (teologică) românească[3], instanţierea persană a creştinismului nu este mai puţin demnă de atenţie.

Cartea prezintă şi câteva regretabile greşeli de tehnoredactare: „cele *teri* femei" (p. 112); „vieţuiai", în loc de „vieţuiau" (p. 129), „Polpul Alb", în loc de „Plopul Alb" (p. 128), pentru a ne opri doar asupra celor care apar în capitolul trei. În cadrul notei 27, de la pagina 128 se strecoară o referinţă direct din originalul englezesc: „see Fiey". De asemenea, românizarea termenului englezesc „Magian" (p. 113, 114), nu poate fi susţinută de vocabularul limbii române.

Apariţia antologiei de texte despre femeile creştine din Orientul sirian poate fi considerată o sărbătoare şi un festin atât literar cât şi duhovnicesc.

Masterand Ionuţ BĂNCILĂ

---

[2] Viaţa Mariei, nepoata lui Avraam şi a Pelaghiei au putut fi citite deja din lucrarea Benedictei Ward, *Vieţile sfintelor care mai înainte au fost desfrânate*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

[3] Afară de sumarele paragrafe din diverse Istorii ale Bisericii, asupra acestui subiect se poate apela la studiul Danei Miller, „Istoria şi teologia Bisericii Răsăritului din Persia, până la sfârşitul secolului VII", inclus în volumul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici despre viaţa duhului, taine dumnezeieşti, pronie şi judecată. Partea a II-a recent descoperită*, studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 465-536. Acest studiu este structurat pe controversele dogmatice din această regiune.

Karl Christian Felmy, *Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze*; Herausgegeben von Heinz Ohme und Johann Schneider; Erlangen, 2003; 377 p. (OIKONOMIA. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, begründet von Fairy von Lilienfeld, herausgegeben von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme, Band 41).

Titularul catedrei de istoria şi teologia Bisericii răsăritene a Universităţii „Friedrich – Alexander" din Erlangen – Nürnberg, profesorul şi cercetătorul luteran Karl Christian Felmy (n.1938), este deja binecunoscut în spaţiul teologic românesc ca autorul excelentei *Introduceri* în teologia ortodoxă contemporană[1], publicată la editura sibiană „Deisis", în care insistă asupra aspectelor şi accentelor noi aduse de principalii teologi ortodocşi ruşi, greci sau români în raport cu teologia „de şcoală" din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. În acelaşi cadru problematic, şi bazată pe aceeaşi metodă precizată în *Cuvântul înainte* – „[...] m-am străduit să prezint teologia ortodoxă cu ochiul iubirii, care este organul cunoaşterii, însă fără idealizare" - se înscrie şi lucrarea la care ne vom referi în continuare – *Discul. Credinţă, experienţă şi Biserică în teologia ortodoxă contemporană. Colecţie de studii*, apărută ca volumul nr. 41 din colecţia *Oikonomia* (dedicată publicării izvoarelor şi studiilor despre teologia ortodoxă, înfiinţată de predecesoarea prof. Felmy la catedra mai sus amintită de la Facultatea de teologie evanghelică din Erlangen, şi continuată de acesta împreună cu Heinz Ohme), ea este editată de doi dintre „ucenicii" autorului, şi anume Heinz Ohme şi Johann Schneider, cu ocazia împlinirii a 65 de ani, şi cuprinde 19 studii, mare parte publicate anterior (şi, după cum pot să afirm din proprie experienţă, unele devenite adevărate rarităţi bibliografice), dar şi trei articole care văd acum pentru prima dată lumina tiparului. Iată titlurile lor: I. *Euharistie, comunitate şi ministeriu. Un nou început în Ortodoxia rusă şi în luteranism*; II. *Secularizare şi slujire liturgică*; III. *Pruncul Hristos pe disc. Proscomidia Liturghiei ortodoxe ca expunere a „tăierii Mielului" şi naşterii Domnului*; IV. *Opoziţia faţă de teologia apuseană în publicaţiile teologice ruse începând cu secolul XX*; V. *Rudolph Sohm (1841-1917). „Protestantizarea" sau înnoirea Bisericii*; VI. *Puterea săvârşirii Tainelor după Ioan Moscu*; VII. *Teologia ortodoxă într-o autoprezentare critică*; VIII. *Transformarea durerii. Consilierea muribunzilor şi pomenirea morţilor în Biserica Ortodoxă răsăriteană*; IX. *Apariţia asociaţiilor laice în Polonia şi Lituania secolului al XVII-lea*; X. *Explicarea dumnezeieştii Liturghii în societatea biblică rusă din secolul al XIX-lea*; XI. *Reprimarea dimensiunii eshatologice a Liturghiei bizantine şi consecinţele ei*[2]; XII. *Sfinţii ca modele ale Bisericii şi mărturia lor în lume*; XIII. *Maica Domnului în imnele Bisericii Ortodoxe*; XIV. *Povestea sfinţilor Petru şi Fevronia din Murom*; XV. *Înnoirea spirituală şi eclezială a etosului ortodox*; XVI. *Teologia rusă de după Petru cel Mare*; XVII. *Icoana în pietatea şi teologia ortodoxă*; XVIII. *„Sensul Crucii" în viaţa şi opera protopresbiterului Pavel Svetlov*, şi, ca anexă, *„Ce deosebeşte această noapte de toate celelalte nopţi?" Funcţia relatării instituirii în celebrarea Euharistiei în Biserica primară după Didahie cap. 9 şi Sfântul Iustin Martirul.*

[1] Karl Christian Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990 (trad. rom. şi introd. pr. prof. dr. Ioan Ică: *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Deisis, Sibiu, 1999).

[2] Publicat iniţial în *Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura şi tiparul Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 267-276.

În continuare ne vom opri asupra câtorva studii, în opinia noastră deosebit de interesante, şi care dovedesc buna cunoaştere pe care o posedă teologul evanghelic despre istoria şi teologia Bisericii Ortodoxe. În studiul nr. VII, Ch.K. Felmy începe prin a evidenţierea poziţiei „mărturisitoare" pe care o are aceasta în Occident, şi care poate căpăta uneori o imagine triumfalistă, pentru ca apoi să afirme că, simultan, chiar unii dintre autorii ortodocşi partizani ai poziţiei amintite se dovedesc a fi şi deosebit de critici faţă de teologia ortodoxă. Începută în Rusia, această atitudine critică s-a perpetuat şi în Grecia, în timp ce în teologia românească ea este mult mai moderată, întâlnindu-se totuşi, mai ales în cazul păr. Dumitru Stăniloae, o distanţare în raport cu metoda „tradiţională", adică scolastică (vezi *Dogmatica* lui Chr. Andrutsos, pe care chiar el a tradus-o, dar pe care în timp nu a mai utilizat-o în lucrările şi studiile sale), de a face teologie. (p. 83) Revenind la teologia rusă, exemplele oferite de autor sunt, înainte de 1917, A. Katansky, A. Golubcov şi I. Karabinov – ei critică mutaţia survenită în relaţia clerici – laici, cu minimalizarea rolului celor din urmă în comunitatea bisericească; P. Svetlov, patr. Serghie (Stragorodţki), V. Nesmelov şi mitr. Antonie (Hrapoviţki) – împotriva înţelegerii juridice a dogmei răscumpărării. Criticile mai apar şi în cazul *Dogmaticii* mitropolitului Macarie, în care A.Vvedensky vedea „un simbol al teologiei scolastice" (într-o dispută cu protopopul N. Malinovsky) (p. 84-86).

Cel mai virulent atac împotriva teologiei „de şcoală" s-a înregistrat însă în teologia rusă din diaspora, prin păr. Gheorghi Florovsky, autorul masivului opus *Căile teologiei ruse*[3]. Fără a mai insista asupra etapelor istorice în care s-a produs, rezumate şi de Felmy (p. 87-90), subliniem doar faptul că, după teologul rus, teologia rusă a cunoscut sub acţiunea teologiei apusene, o „pseudomorfoză" (termen preluat de la O. Spengler), o „captivitate babilonică". Denunţarea acestei teologii, de nuanţă străină Tradiţiei ortodoxe, a fost preluată şi de alţi teologi ruşi, o schimbare producându-se doar odată cu Alexander Schmemann, care a evidenţiat şi elementele pozitive ale teologiei ruse; mai mult însă, teza păr. Florovsky, prezentată şi cu ocazia Primului Congres de Teologie Ortodoxă de la Atena, 1936, şi-a găsit un ecou puternic în teologia greacă. De exemplu, Amilkar Alivisatos sau Panayotis Christou s-au constituit ca traducători ai scrierilor Sfinţilor Părinţi (renaşterea studiilor patristice şi, mai ales, a redescoperirii Sf. Grigorie Palama, este legată şi de numele lui Bratsitotis, Konidaris şi Bonis) şi continuatori ai gândirii lui Nicodim Aghioritul (1749-1809), editorul *Filocaliei*, opunându-se direcţiei pietiste, promovată de autori ca A. Korais – părintele grec al „naşterii din nou" – şi A. Makrakis, sau de asociaţiile laice „Zoi" şi „Sotir". Cel mai mult aminteşte de critica extrem de dură a păr. Florovsky lucrarea lui Christos Yannaras *I theologya stin Ellada simera* (*Teologia în Grecia de azi*) – chiar şi Bratsiotis, apreciat pozitiv de Christou, este judecat –, în care atacurile se îndreaptă devastator contra *Dogmaticii* lui Chr. Andrutsos. Aceasta ar fi jucat în Grecia (şi România) acelaşi rol nefast ca şi *Dogmatica* mitropolitului Macarie în Rusia: aici formularea dogmatică „nu mai are legătură cu experienţa sfinţilor şi cu spiritualitatea bisericească; adevărul dogmelor nu mai este empiric, nu mai are legătură cu etosul Bisericii, este exclusiv ideologic". De asemenea, puternice sunt şi acuzele aduse *Dogmaticii* lui P. Trembelas, care ar fi ignorat întreaga dezvoltare teologică de după Andrutsos, şi aceasta în ciuda deselor citate patristice din cartea sa. În opinia lui Yannaras, această colecţie de citate este sterilă, dacă nu se ţine

[3] Totuşi, obiectiv, Felmy citează şi afirmaţiile pozitive pe care G. Florovsky le-a avut cu ocazia unei întruniri ecumenice din anul 1952: „Ca membru şi preot al Bisericii Ortodoxe, cred că Biserica în care am fost botezat şi în care am crescut este unica şi adevărata Biserică. [...] În opinia mea, reunirea creştinilor înseamnă convertirea universală la Ortodoxie." (vezi p. 86, nota 34).

seama de metodologia creatoare, de *spiritul* renaşterii patristice ce a avut loc în teologia rusă a emigraţiei şi în catolicismul francez (p. 95).

Tot în teologia greacă Ch.K. Felmy îl aminteşte şi pe Ioannis Zizioulas, care, spre deosebire de Yannaras, încearcă o abordare pozitivă, constructivă, a teologiei patristice, delimitându-se însă, în paralel, de rezultatele teologiei „de şcoală" în ceea ce priveşte Euharistia şi funcţia episcopului în Biserică (vezi, de exemplu, preluarea teoriei transsubstanţierii în „cărţile simbolice" răsăritene). Aprecierile sale se îndreaptă spre creatorii reprezentanţi ai „şcolii pariziene" (P. Evdokimov, S. Bulgakov, A. Schmemann sau N. Afanasiev, precum şi G. Florovsky însuşi), care ar fi încercat să depăşească scolasticismul teologiei ortodoxe şi să o readucă pe acesta pe calea „mărturiei şi Tradiţiei patristice" (p. 96-97). Încercând să identifice, prin vocea autorilor amintiţi anterior, criteriile unei autentice teologii ortodoxe, teologul şi cercetătorul evanghelic utilizează un termen străin de spiritualitatea ortodoxă şi care poate părea multora straniu – *praxis pietatis* –, dar prin care nu se înţelege altceva decât regăsirea dimensiunii liturgice şi ascetico-mistice a teologiei, sau, cu alte cuvinte, depăşirea graniţei dintre experienţa eclezială şi dogmă (*lex orandi – lex credendi*) (p. 97-100). Apoi, referindu-se la dialogul ecumenic cu reprezentanţii acestei „teologii ortodoxe critice", Felmy sugerează că el este „fructuos, dar, fără îndoială, nu mai uşor decât cel de până acum cu creştinismul răsăritean" (p. 100). Depăşind orice triumfalism, „întoarcerea la Părinţi" se prezintă ca o misiune, cu mare relevanţă ecumenică, întrucât trimite la o *unică* Tradiţie, în care sunt depăşite categoriile mentale de tipul opoziţiei Răsărit – Apus.

Calitatea autorului de specialist în teologia ortodoxă rusă se reflectă şi mai pregnant în ampla evaluare pe care el o face acesteia, atât în Rusia, cât şi în diaspora, începând cu epoca lui Petru cel Mare (studiul nr. XVI). Felmy, bazându-se pe lucrările istorice ale lui G. Florovsky şi I. Smolici, evocă nume mai mult sau mai puţin cunoscute din istoria teologică şi bisericească rusă: Ştefan Iavorsky (1658-1722), Teofan Prokopovici (1681-1736), ep. Ioan Maksimovici (1697-1712), mitr. de Rostov Arsenie (Maceevici, 1696-1772), Petru Aleksiev (editorul unui *Lexicon bisericesc* în 1775), arhim. Platon (Levşin, 1737-1812) – autorul unui *Catehism*, mitr. Gavriil (Petrov, 1730-1801) sau Ivan Dimitrievsky, cei care, fie prin activitatea lor la şcolile superioare de teologie, înfiinţate şi organizate după model apusean (Academiile din Kiev, St. Petersburg şi Moscova), fie prin traducerea din autori occidentali sau scrierea de lucrări în stilul acestora, au contribuit decisiv la pătrunderea teologiei romano-catolice şi protestante în instituţiile „oficiale" ale Bisericii Ortodoxe Ruse. Ca reacţie, în secolul al XIX-lea se înregistrează apariţia unui „spiritualism ezoteric", cum ar fi în cadrul „societăţilor biblice", de inspiraţie pietistă (de exemplu, cea din St. Petersburg, înfiinţată în 1814), dar şi printr-un alt curent, de factură patristică, aşadar autentic ortodoxă, prin persoana şi opera lui Filaret Drozdov (1782-1867, din 1821 mitropolit al Moscovei) – unul dintre puţinii pentru care G. Florovsky are ceva pozitiv de scris în, aşa cum am mai afirmat, extrem de critica sa lucrare *Căile teologiei ruse* (p. 262). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea se dezvoltă şi o „şcoală istorică", în special prin profesorii de la Academiile Teologice din Kiev şi Moscova – Alexandru Gorsky (1812-1875), Macarie Bulgakov (1816-1882) sau Nikolai Malinovsky (m. 1917) –, precum şi o „şcoală liturgică" – Alexander Golubcov (1860-1911), Mihail Skaballanovici, ep. Porfiri Uspensky (1804-1885) sau Aleksei Dimitrievsky (1856-1929). Fără a-l uita pe celălalt mare promotor al renaşterii liturgice şi patristice din Rusia secolului al XIX-lea, Sf. Ioan Serghiev (1829-1908) din Kronştadt, K.Ch. Felmy insistă asupra „teologiei laice" sau a „filozofiei religioase ruse", de nuanţă occidentalistă (Piotr

Ceaadaev, 1794-1865) sau slavofilă (Aleksei Homiakov, 1804-1860), cu accent pe figurile lui Vladimir Soloviov (1853-1900), Viktor Nesmelov (1863-1920), Mihail Tareev (1866-1934) sau Pavel Svetlov (1861-1941)[4] (p 273-285). În ultima parte a acestui articol, teologul evanghelic se va referi la teologia rusă din diaspora, ce a survenit în urma instaurării bolşevismului după Revoluţia din anul 1917 şi a decretului de expulzare al lui Lenin din anul 1922. Fărâmiţată din raţiuni canonice, ea se împarte în diverse curente teologice: „şcoala pariziană", dominată de orientarea liberală a lui Serghei Bulgakov (1871-1944), adept al sofiologiei, şi Nikolai Berdiaev (1874-1948), în opoziţie cu direcţia „neo-patristică" a lui Gheorghi Florovsky (1893-1979); adepţii „ecleziologiei euharistice", Nikolai Afanasiev (1893-1966) – la Institutul „St. Serge" din Paris, şi Alexander Schmemann (1921-1983) la Institutul „St. Vladimir" din New York; „şcoala istorică", continuată în America de John Meyendorff (1926-1992), artizanul renaşterii „neo-palamite" în Occident (p. 290-299). Extrem de importantă şi interesantă este şi prezentarea pe care Felmy o face grupului de teologi aflat sub jurisdicţia Patriarhiei Moscovei, dominată în diaspora de Vladimir Lossky (1903-1958) şi Vasili Krivoşein (1900-1985) – specialist în gândirea Sf. Simeon Noul Teolog, dar şi nume mai puţin cunoscute, chiar şi în spaţiul ortodox, care şi-au desfăşurat activitatea în special în Rusia sovietică: Vitali Borovoi (n.1916), Alexandru Vetelev (m. 1976), Nikolai Glubokovsky (1863-1937), Petru Gnedici (1906-1963), Liveri Voronov (1914-1995) sau Alexander Men (asasinat la 9 septembrie 1990) (p. 299-304).

Pentru a nu lăsa impresia că în cazul lui K.Ch. Felmy avem de-a face doar cu un cercetător al istoriei teologiei ortodoxe, ce rămâne la o dimensiune strict exterioară a datelor şi problematicii teologice, ne vom opri în finalul recenziei noastre la un studiu (nr. XII) în care el îşi demonstrează concludent subtilitatea analizei şi nivelul mare de înţelegere (prin iubire) a spiritualităţii ortodoxe. Punctul de plecare al acestui studiu, care vizează locul şi rolul sfinţilor în Biserică, îl constituie dialogul ecumenic dintre Biserica Ortodoxă Rusă şi Biserica evanghelică (luterană), fiind amintite mai multe întâlniri ce au avut ca temă de discuţie acest subiect: a IV-a discuţie Arnoldshainer (12-19 seprembrie, St. Petersburg, pe atunci Leningrad), când arhiep. Mihail (Ciub) şi arhim. Agafanghel s-au referit la principalele figuri de sfinţi din istoria Rusiei – Nil Sorski, Tihon de Zadonsk, Ignatie Briancianinov, Teofan Zăvorâtul, Serafim de Sarov sau stareţul Macarie de la Optina –, în timp ce Fairy von Lilienfeld, deşi a arătat că Biserica luterană nu cunoaşte canonizarea, a evocat câteva figuri cheie care pot fi considerate „modele" (*Leitbilder*) ale spiritualităţii evanghelice – Christoph Blumhardt (1842-1919), Albert Schweitzer (1875-1965) şi Dietrich Bonhoeffer (1906-1945); a III-a întrunire Zagorsk, 1-4 octombrie 1978, Kiev; a VIII-a discuţie Arnoldshainer, 1979, Odessa; al VII-lea dialog al Bisericii evanghelice-luterane din Finlanda, 1986, şi, în iunie acelaşi an, discuţiile de la Mikkeli, în care s-au evidenţiat arhiep. Mihail de Vologda, Constantin Skurat şi Aleksei Osipov, respectiv Kalevi Toiviainen. După această trecere în revistă, Felmy arată importanţa pe care o are corecta înţelegere a sfinţeniei şi cinstirea (*Verehrung*) „mărturisitorilor" lui Dumnezeu pentru ambii parteneri de dialog (p. 185-186) şi se preocupă mai îndeaproape de rezultatele acestor întruniri, subliniind atât punctele comune, cât şi divergenţele de opinie.

Cel mai important punct de convergenţă îl constituie conştientizarea faptului că „toată sfinţenia, care poate fi exprimată de oameni sau lucruri, este *relativă*. Absolut sfânt este doar Dumnezeu – Sfânta Treime, Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt." Această idee a fost formulată de

[4] Acestuia îi este dedicat şi studiul nr. XVIII din volumul de faţă, în care este analizată semnificaţia Crucii în viaţa şi opera lui P. Svetlov.

Georg Kretschmar şi Aleksei Osipov la întrunirea din 1979, ca şi de arhiep. Mihail la Mikkeli – în creştinism există doar „one Source [of holiness], One God, the Only Holy, One in the and absolute sense of the word." Mărturisirea absolutei sfinţenii doar la Dumnezeu se regăseşte, arată K.Ch. Felmy, şi în *Dogmatica* păr. Dumitru Stăniloae, unde unul dintre capitolele despre „atributele lui Dumnezeu" se intitulează „Sfinţenia lui Dumnezeu şi participarea noastră la ea". Tot aici este subliniată o altă idee comună teologiei ortodoxe şi luterane, bazată pe texte neotestamentare (Rom. 1, 7; 8, 27; 15, 26; Apoc. cap. 7 sau II Cor. 1, 1), conform căreia prin „sfinţi" se înţeleg toţi cei botezaţi, creştinii: Întruparea înseamnă „deschiderea posibilităţilor tuturor pentru sfinţire. [...] Sfântul Apostol Pavel numeşte pe toţi creştinii *sfinţi*. Iar Sfântul Apostol Petru numeşte pe creştini *neam sfânt*. (I Petru 2, 9). Toţi avem acces la sfinţenie, căci toţi ne putem uni cu Hristos prin Sfântul Duh [...]"[5]. Totuşi, Alexander Petrovici Golubcov s-a făcut purtătorul de cuvânt al multor teologi ortodocşi atunci când a surprins deosebirea dintre sfinţenie în sensul întregului popor al lui Dumnezeu şi sfinţi în sens mai restrâns, ca oameni îmbunătăţiţi – Părinţi, patriarhi, profeţi, apostoli, martiri sau mărturisitori (p. 187). Chiar şi unul dintre teologii evanghelici formula o teză similară: „Totuşi au existat de la început oameni în care s-a sintetizat viaţa creştină într-un mod evident tuturor." La rândul său, Pavel Florensky scria că, în viaţa şi învăţătura unor sfinţi ca Simeon Noul Teolog, Serafim de Sarov şi a stareţilor de la Optina, Cel de-al Treilea Ipostas al Treimii se vede „ca printr-o lunetă". În sfinţi se reflectă deci chiar Duhul Sfânt, idee întâlnită într-o predică a ep. Dr. Johannes Hanselmann (susţinută în Nürnberg la 28 septembrie 1975 şi unde se spune că „sfântul este un om prin care străluceşte lumina divină"), sau, şi mai puternic, în Liturghia ortodoxă săvârşită în fiecare zi de lucru, când se cântă versetul biblic din Ps. 67, 36. în textul ebraic el sună: „Înfricoşător este Dumnezeu în locaşul cel sfânt." Fără îndoială, este vizat templul ca sanctuar al lui Dumnezeu, însă Septuaginta înlesneşte o altă interpretare, care s-a impus în Biserica Ortodoxă: „Minunat este Dumnezeu întru sfinţii Lui!" (*Taumastos o theos en tois agiois autou*) K.Ch. Felmy comentează că sensul este în redactarea grecească „mai profund", în locul templului de piatră fiind vorba aici de templul lui Dumnezeu nefăcut de mâna omenească – sfinţii. (p. 188-189)

Dacă în teologia şi spiritualitatea ortodoxă importantă este împreună-rugăciunea sfinţilor cu şi pentru noi, această idee a devenit străină majorităţii credincioşilor evanghelici (cauza ar fi, în opinia lui F. von Lilienfeld, pătrunderea concepţiilor iluministe şi ale societăţii moderne industrializate în conştiinţa protestantă). Puţini mai ştiu, de exemplu, că în Apologia pentru Confesiunea Augustană se scrie, la art. 24, referitor la rugăciunea pentru cei decedaţi, nu doar că „pe aceştia nu-i adorăm" (*...de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus*), ci se şi scrie textual, în art. 21, că „Maria, Maica lui Dumnezeu, se roagă pentru Biserică." (p. 189-190) Aşadar, „conştiinţa unităţii Bisericii de pe pământ cu sfinţii în rugăciune şi-a găsit mereu expresie de-a lungul întrunirilor dintre Bisericile noastre, şi aceasta nu doar în referatele susţinute de partea ortodoxă." (vezi şi textul comun redactat de Kretschmar şi Osipov la Odessa, în anul 1979) (p. 190) Cel mai dificil punct de acceptat pentru luterani nu este deci cinstirea sfinţilor, ci „apelarea" lor (*Anrufung*), care poate lua o formă „magic-materialistă" (p. 191). Dar învăţătura despre mijlocirea sfinţilor nu implică automat (deşi lasă loc acestui pericol) cinstirea lor, nişte simpli oameni, în locul lui Dumnezeu.

[5] Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* vol.1, ediţia a II-a, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 177-190, aici p. 180. Autorul trimite la traducerea în limba germană, *Orthodoxe Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters; Zürich-Gütersloh, 1984, p. 237.

În plus, „apelul" sfinților în teologia ortodoxă ocupă un spațiu mai larg de interpretare decât în teologia romano-catolică (p 192-193), iar în urma discuțiilor ecumenice asupra acestui subiect s-a ajuns la o poziție mai flexibilă și în luteranism (p. 194). În colecția oficială de scrieri simbolice a Bisericii luterane (*Konkordienbuch*) există un așa-numit *Catalogus testimoniorum*, în care sunt amintiți autori din Biserica veche ce au exprimat o învățătură comună cu cea a Reformei luterane. Printre numele citate aici, alături de Luther, se regăsesc și sfinți ca Macarie Egipteanul sau Chiril al Alexandriei! La rândul său, autorul însuși a trasat o paralelă între viața, gândirea, lucrarea socială și rugăciunea unui sfânt ca Ioan de Kronștadt și contemporanul acestuia, predicatorul Wilhelm Löhe (m. 1872), care a activat în cadrul Bisericii evanghelice-luterane din Bayern – „lucrarea lor diaconică și misionară exprimă o spiritualitate care își are centrul în Euharistie" (p. 195). Concluzia pe care o trage Felmy este următoarea: „Tradiția Bisericii vechi, a Bisericii vechi răsăritene, trezește astăzi la studenții teologi evanghelici un interes crescând. Și teologii evanghelici sunt, de asemenea, în căutarea unor modele pentru Biserică, cu mare relevanță pentru lume"[6] (p. 195).

În încheierea acestei recenzii nu ne mai rămâne decât să ne exprimăm speranța că opera lui Karl Christian Felmy va fi, într-un viitor cât mai apropiat, tradusă într-o mai mare măsură în limba română[7], ea putând, fără îndoială, să se constituie ca o bază în dialogul ecumenic, în special dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile evanghelice-luterane, dar nu numai.

Drd. Ciprian Iulian Toroczkai



[6] Ca exemplu este amintit unul dintre cei mai importanți patrologi contemporani, profesorul de la Heidelberg Adolf Martin Ritter, și lucrarea acestuia *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*, Göttingen, 1972 (= FKDG 25).

[7] Una dintre lucrările teologului evanghelic, din păcate mult prea puțin utilizată în spațiule ortodox, este excelenta prezentare pe care el o face Liturghiei ortodoxe și interpretărilor ei de-a lungul istoriei teologice ruse, inclusiv în iconografia veche! Vezi Karl Christian Felmy – *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-auslegung*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984. Sesizându-i de altfel importanța, păr. Stăniloae i-a consacrat o recenzie în *Ortodoxia* nr. 4/1984, p. 543-544.